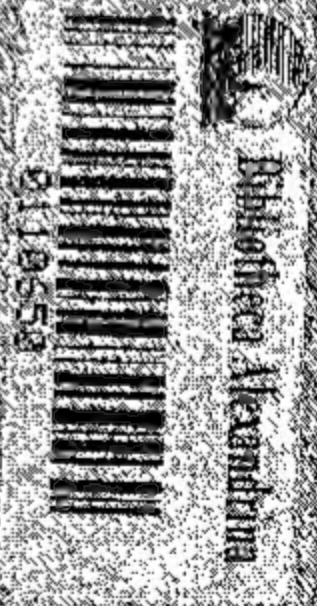
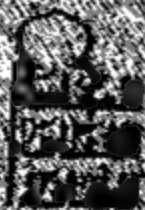


# المشروع القومي للتربية

روبرتسون سميت

مكتبة الإسكندرية

مكتبة الإسكندرية





المشروع القومي للترجمة

299-2

روبرتسن سميث

299-2

٢٩٩

محاضرات في

# ديانة الساميين

General Organization of the Arabic Language  
الهيئة العامة للغة العربية

مراجعة وتقديم

ترجمة

د. محمد خليفة حسن

د. عبدالوهاب علوب

277 62

الهيئة العامة لكتبة الإسكندرية

الهيئة العامة  
للغة العربية  
١٩٩٧

٢٩٩  
٢٩٩

هذه ترجمة كاملة لكتاب

Lectures on the  
**RELIGION OF THE SEMITES**

The Fundamental Institutions

by

**W. Robertson Smith**

London, Adam & Charles Black

1894

---

إشراف ذي

**محمد القاضي**



## تصدير

---

هذا كتاب قام على أساسه علم الأديان ويعتبر المرجع الرئيس في هذا العلم. ومع أنه صدر منذ أكثر من قرن إلا أن صعوبة لغته ومضمونه حالت دون ترجمته الى العربية طوال هذه المدة. وكانت أهمية الكتاب البالغة دافعا لنا على ترجمته باعتباره أحد أهم مصادر الدراسات السامية التي تتناول التاريخ القديم للجزيرة العربية والشعوب التي عاشت فيها.

يتناول الكتاب المعتقدات والفكر الديني عند الشعوب السامية القديمة بما فيهم العرب القدماء، ويصور المعتقدات والطقوس الدينية التي كانت متبعة في الجزيرة العربية وسوريا وبن النهرين، كما يسمي الى تأصيل هذه الطقوس والعادات في هذا الجزء الحيوى من العالم والذي يمثل مهد الفكر الديني ومهبط الأديان الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام.

يتكون الأصل الانجليزى للكتاب من إحدى عشرة محاضرة تقع في حوالى خمسة صفحة. وقد اعتمدنا في ترجمته على الطبعة الأولى لعام ١٨٩٤. وما يذكر أن هناك طبعة ثانية منه صدرت عام ١٩٧٢ بنيويورك (Schocken Books). وليس هناك أذى اختلاف بين الطبعتين من حيث المضمون.

ب

ومن دواهي اعتزازي بهذا العمل أن تفضل أستاذي الدكتور محمد خليفة حسن، أستاذ علم الأديان المقارن بقسم اللغات الشرقية بجامعة القاهرة، بمراجعة الترجمة وإلمتتاته لدقتها. وإني لأنتهز الفرصة لأتوجه بالشكر له على عونه في هذا الصدد. وأتوجه بالشكر أيضا للأستاذ أحمد عبدالمقصود والأستاذ مصطفى عبدالمعبود زملائي بالقسم على مسجهوداتهما في تدقيق بعض التسميات التي وردت بهذا العمل. ورجائي أن يكون جهدي عوناً للدارسين وإسهاماً متواضعاً في صرح ثقافتنا الإسلامية العربية الثميلة.

د. عبد الوهاب علوب

قسم اللغات الشرقية بكلية الآداب

جامعة القاهرة

١٩٩٦

## تقديم

يعتبر كتاب «ديانة الساميين» من الكتب الكلاسيكية في موضوعه حيث لا يستغنى عنه للمتخصص في ديانات الشعوب العربية السامية، ويعد مصدرا أساسيا لكل الدارسين في مجال حضارات الشرق الأدنى القديم وبخاصة في المجال الديني. أما مؤلف الكتاب روبرتسون سميث فهو من مؤسسي الدراسة العلمية للدين في الغرب ممن وضعوا أسس علم تاريخ الأديان في العصر الحديث. وقد جمع سميث بين المعرفة التخصصية في مجال المعهد القديم وديانة الشعوب السامية القديمة والديانة المسيحية. ويعتبر كتابه هذا من أقدم وأهم الأعمال التي قدمت في مجال مقارنة الأديان. وللكتاب أهمية كبيرة في دراسات الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد حيث كان مؤرخو الأديان في القرن التاسع عشر يرون أن الفهم الصحيح لديانة العهد القديم تؤدي إلى معرفة صحيحة بالديانة المسيحية. ويعد الكتاب لذلك أول محاولة علمية جادة لمقارنة ديانة العهد القديم بديانات بقية الشعوب السامية على مستوى المعتقدات والشعائر. وقد استفاد سميث من التقدم العلمي الهائل في الدراسات النقدية للكتاب المقدس والتي أسسها صديقه يوليوس فلهاوزن المستشرق الألماني المعروف. ويعتبر فلهاوزن حلقة الوصل بين التراث الإسلامي والتراث الغربي في مجال نقد الكتاب المقدس، حيث استفاد من المنهج الإسلامي في تطوير هذا

العلم الغربي خلال القرن التاسع عشر الميلادي؛ فوضع نظريته في مصادر التوراة وتغنن من تحديد عصور الديانة الإسرائيلية، الأمر إلى يسر عملية المقارنة مع الديانات السامية. وقد اعتمد سميث في دراسته عن ديانة الساميين على عمل المهاووزن، وبخاصة كتابه عن الوثنية العربية القديمة والذي صدر في برلين عام ١٨٨٧م. كما استعان سميث بعمل صديقه جيمس فريزر عن الممارسات الدينية للشعوب القديمة في كتابه المعروف «الفنن الذهبي».

ومن أهم الموضوعات التي يعالجها سميث موضوع 'الأضحية الدينية' والقرابين. وهو يتفرد بنظرية خاصة عن الأضحيات تقف إلى جانب عدة نظريات طورها علماء الأديان والأنثروبولوجيا والاجتماع مثل تايلور وفريزر وهوبرت ووستر مارك وفرويد وغيرهم. وترد نظرية سميث أصل الدافع إلى الأضحية إلى الرغبة في الاتحاد أو المشاركة بين أعضاء الجماعة من ناحية، وبينهم وبين إلههم من ناحية أخرى. وتتم المشاركة من خلال وجبة الأضحية، وهي عبارة عن وليمة دينية. وقد تطورت عن طقس المشاركة دلالة أخرى للأضحية؛ فهي تقدم أيضا حين تشر الجماعة البدائية أنها أغضبت إلهها فتحاول إعادة كسب رضاه من خلال وجبة أضحية عامة. كما نتجت عن الطقس الأصلي دلالة تطهيرية حيث كان من المعتقد أن دم الأضحية يخلص من النجاسة.

وقد طور سميث هذه النظرية عن الأضحية من خلال دراسة عن الأضحية الحيوانية عند العرب القدماء. وقد قدم هذه النظرية في مقال بدائرة المعارف البريطانية (الطبعة التاسعة)؛ ثم طورها في كتابه «ديانة الساميين». وقد أوضح

فيه أن الديانات القديمة لا يمكن فهمها جيدا إلا من خلال الطقوس والشعائر، لأنها ليست لها بنية عقائدية، بل هي مجموعة من الممارسات الشعائرية. واعتبر سميث الوحدة الدينية لا تتكون من الفرد، بل من الجماعة؛ فالدين جزء من النظام الاجتماعي. واعتبر سميث رابطة الدم هي التي تربط بين الجماعة الدينية البدائية بما تحتويه من بشر وآلهة، وأن ديانة الساميين تنتمي إلى هذا النوع من التفكير الديني. ففي كل الديانات الطبيعية نجد تميرا عن قرابة طيعة تربط الإنسانى بالإلهى فى الجماعة الدينية الاجتماعية.

وقد تلقت نظرية سميث فى الأضحية عدة تحليلات علمية احتوت على نقد علمى للنظرية. وكان من أول نقادها جيمس فريزر الذى أهلى «الغصن الذهبى» إلى سميث. فقد اعتبر فريزر النظرية لا تتناسب مع عقلية البدائي، حيث تضىفى كثيرا من العقلانية على فكر الإنسان القديم. ويرى فريزر أنها أهملت أيضا عامل الخوف والرعبة فى تقديم الأضحية. ومن ناحية أخرى اعتقد بعض العلماء الناقدين للنظرية أنه من الخطأ تعميم قاعدة مرور كل الأديان بمرحلة طوطمية يتم فيها أكل الطوطم رغبة فى الاتحاد أو المشاركة مع الإله الذى يمثله الطوطم أو يرمز إليه. بينما اعتقد آخرون أن الهدية هى الأصل فى الأضحية وليس المشاركة أو الاتحاد.

وعلى الرغم من هذا النقد، فإن نظرية سميث تركت أثرا عظيما على الدراسات الدينية والأنثروبولوجية والاجتماعية من بعده. ويمكن تتبع هذا التأثير فى بعض الدراسات التى كتبت عن سميث، ومنها كتاب جون سذرلاند



تبلاد وجورج كريستال عن حياة روبرتسون سميث (١٩١٢)، وكذلك مقال  
جيمس فريزر عن سميث في كتاب «سير روجر كوسرلي ومقطوعات أدبية  
أخرى» (١٩٢٠)، ومقال «الدين المقارن» بدائرة معارف العلوم الاجتماعية  
(١٩٣٧). ومن النظريات التي طورت كرد فعل ضد نظرية سميث عن  
الأضحية نظرية إيانز بريتشارد عن دين النوير (١٩٥٦) والتي توصل فيها إلى  
أن الأضحية هدبة أو قربان هدفها التخلص من خطر ما أو مصيبة مثل المرض،  
وأن الاتصال بالإله يتم من أجل إبعاده أو التخلص منه، وليس من أجل الاتحاد  
معه أو المشاركة. فالأضحية حياة تقدم في مقابل حياة، إذ تموت الأضحية  
ليعيش مقدمها.

ويجب أن نشير في نهاية هذا التقديم إلى أن روبرتسون سميث من أهم  
علماء الحضارات الذين تبنا نظرية الأصل العربي للحضارات وديانات الشرق  
الأدنى القديم. ولذلك نجد في هذا الكتاب أكثر من العودة إلى الديانة العربية  
القديمة، ويعطى العديد من الأمثلة على الممارسات الدينية العربية القديمة،  
ويوضح الكثير من الموضوعات الدينية بالعودة إلى ديانة العرب. وتقف هذه  
النظرية في وجه العديد من النظريات التي تبنت شعوباً أخرى في المنطقة  
ولدوافع سياسية وقومية بهدف إبعاد الأنظار عن شبه الجزيرة العربية كمحور  
ومركز لحضارة الشرق الأدنى القديم وتاريخه. ومن بين هذه النظريات النظرية  
الكنعانية التي اعتبرت الكنعانيين محور حضارة الشرق الأدنى القديم؛ وأيضاً  
النظرية البابلية التي ركزت على منطقة بلاد النهرين؛ والنظرية العبرية التي تبناها

المؤرخون الصهاينة الذين أعادوا كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم لتأصيل الوجود العبري في المنطقة واعتباره وجوداً محورياً بالنسبة لبقية شعوب الشرق الأدنى القديم.

وقد أعطى سميت هذه أدلة على أصالة العرب وكونهم الشعب المحور في المنطقة وأقدم من يمثل الساميين في المنطقة. وعرب الصحراء يمثلون عنصراً غير مختلط، في حين أن غير العرب من الساميين قد اختلط بشعوب أخرى، لخضع لقدرة من التغيير والتكيف. ويقدم سميت الساميين على أنهم يمثلون كتلة بشرية متجانسة تحدثت بلغات تعود إلى أصل واحد، وأن العرب والآراميين والعبريين عاشوا حقبة طويلة يتحدثون بلغة واحدة. ويعتقد سميت أن تفرق الشعوب السامية ليس في مثل قوة تفرق الشعوب الآرية وأن النطاق الذي عاش فيه الساميون يتسم بالتواصل والضييق وأن شبه الجزيرة العربية هي محور هذا النطاق. وقد كان استقرار الساميين في آسيا استقراراً كاملاً، والدم العربي السامي ثابت بتحدد الهجرات النازحة من الصحراء. وقد ضرب التأثير العربي بجذوره في أعماق المنطقة السامية. وبالنسبة للديانة السامية فقد اعتبر أن ديانة العرب تتسم بطابع شديد البدائية بينما اتصفت ديانة الآشوريين والبابليين وغيرهم من الساميين بالتعقيد. والبحث عن أصول الديانة السامية يجب أن يتم في البيئة الأقل تعقيداً، وهي البيئة العربية القديمة. وبالنسبة للفلسطينيين أقر سميت بأصولهم العربية السامية. وقد ظهرت النظريات الصهيونية مع نهاية القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين لتشكك في الأصول الفلسطينية من

ناحية، وتوصل للعبريين وللوجود اليهودي في المنطقة، وتشكك أيضا في العرب وشبه الجزيرة العربية كمحور لشعوب المنطقة العربية السامية. ومن هنا تبرز أهمية هذا الكتاب في التأكيد على الأصول العربية للشعوب السامية القديمة.

وفي نهاية هذا التقديم أقدم بالتهنئة والشكر للدكتور عبدالوهاب علوب لقيامه بعبء ترجمة هذا الكتاب المهم والقيم ترجمة عربية رصينة أثبت فيها قدرة ممتازة على ترجمة هذا العمل الصعب لغة ومضمونا. وأشكره على تزويده المكتبة العربية بكتاب تأخرت ترجمته قرنا من الزمان على الرغم من أهميته العلمية الكبيرة التي لم يفقدها على مر الأيام والسنين. وقد أثبت الدكتور عبدالوهاب علوب قدرة فائقة على ترجمة المصطلحات السامية والدينية مؤكدا على الشمولية التي يجب أن يتسلح بها المتخصص في اللغات الشرقية وآدابها. وسبستفيد من ترجمة هذا الكتاب المتخصصون في عدة مجالات علمية من أهمها مجالات علوم الدين والاجتماع والأنثروبولوجيا والأدب الشعبي وتاريخ الأديان والديانات المقارنة والتاريخ والحضارة. فهو بلاشك إضافة ممتازة ومطلوبة للمكتبة العربية.

أ.د. محمد خليفة حسن

أستاذ الدراسات الشرقية

كلية الآداب، جامعة القاهرة

## المحاضرة الأولى

### مقدمة : الموضوع ومنهج البحث

إن الموضوع الذى نتناوله هاهنا هو ديانة الشعوب السامية، أى تلك المجموعة من الشعوب التى تنتمى إلى أصل واحد وتشمل العرب والعبرانيين والفينيقيين والآراميين والبابليين والآشوريين والتى سكنت منذ القدم شبه الجزيرة العربية الكبرى بما فيها أراضي سوريا وبن النهرين والعراق من شواطئ المتوسط إلى سفوح جبال إيران وأرمينيا. وإلى هذه الشعوب تنتمى ثلاثة من أصحاب الديانات الكبرى فى العالم حتى أن الساميين يمثلون أحد المجالات التى تمثل أهمية خاصة بالنسبة للباحث فى تاريخ الأديان. إلا أن موضوعنا لا ينصب على تاريخ الأديان المعدلة ذات الأصول السامية، بل على ديانة الساميين ككل بسماتها المشتركة وغطها العام. فاليهودية والمسيحية والإسلام ديانات «إيجابية»، بمعنى أنها لم تنشأ كالأنساق الوثنية القديمة فى ظل قوى غير واهية تعمل فى صمت من حقبة إلى حقبة؛ بل تعود فى أصولها إلى تعاليم قام بنشرها مجددون دينيون فوؤ شأن عظيم كانوا يتطقون بالوحى الإلهى ويتحاشون سنن الماضى من عمد. وفيما وراء هذه الأديان الإيجابية يكمن التقليد الدينى القديم الذى يتمثل فى مجموع العقائد والأعراف الدينية التى لا يمكن أن تنسب إلى تأثير عقليات فردية ولم يكن يتم الترويج لها استنادا إلى

سلطة فردية؛ بل كانت تشكل جزءا من تراث شبت فى ظله أجيال متعاقبة من  
العنصر السامى كان الفرد فيها يرى أنه من البدعى أن يؤمن بما آمن به آباؤه من  
قبله. وكان لابد للاديان السامية الإيجابية أن تقوم على أرض تحتلها تلك  
المعتقدات والأعراف القديمة؛ فكان عليها أن تحمل محل ما لا يستطيع أن تستوعبه؛  
وسواء رفضت هذه الأديان عناصر الدين الأقدم أو استوعبتها، فقد كان عليها  
فى كل نقطة أن تحسب لهذه العناصر حسابها وتتخذ منها موقفا محددا. فلم  
يستطع أى من الأديان الإيجابية التى اجتذبت البشر أن يتخذ من العقل المجرد  
من أية انطباعات خارجية منطلقا له بحيث يعبر عن نفسه كما لو كان التدين  
يبدأ لأول مرة أو من لاشئ. وكان لابد للمنظومة الجديدة أن تكون على اتصال  
مستمر من حيث الشكل إن لم يكن من حيث المضمون بالأفكار والممارسات  
الأقدم منها والقائمة بالفعل. وأية منظومة عقائدية جديدة لا تجد من يستجيب  
لها إلا بمناشدة الفطرة والمشاعر الدينية لدى من تقوم بالدعوة بينهم، ولا سبل  
للوصول الى ذلك دون أخذ الأنماط التقليدية التى تتجسد فيها كل المشاعر  
الدينية فى الاعتبار، ودون التحدث باللغة التى يفهمها من ألفوا هذه الأنماط  
القديمة. لذا، فلا بد لنا لكى نفهم أية منظومة دينية إيجابية فهما دقيقا ولكى نعيها  
فى سياقها التاريخى وفى مبادئها للجردة أن نتعرف على الديانة التقليدية التى  
سبقتها. ومن هذا المنطلق فىإنى أدعوكم الى الاهتمام بالديانة القديمة التى كانت  
الشعوب السامية القديمة تعتقها؛ وهو أمر يتجاوز مجرد الفضول؛ بل إن له  
تأثيرا مباشرا على المشكلة الكبرى التى تتمثل فى تتبع الأصول الروحية  
للتوراة. ونقدم فى هذا الصدد مثالا يصور لكم ما نرمى اليه. فأنتم تعلمون مدى



تركيز الإنجيل والديانة المسيحية على فكرتي القربان والكهانة. فكتاب الإنجيل يستندون في جدلهم إلى فكرة القربان والكهانة الشائعة بين اليهود وتوجد في طقوس الهيكل. إلا أن شعيرة الهيكل لم تكن في الأصل شيئاً جذاباً تماماً، ولم تؤد أسفار موسى الخمسة إلى نشأة كهانة وقربان على أساس مستغل تماماً، وكل ما فعلته هو أن أعادت صياغة ثوابت من نوع أقدم في ضوء عقيدة روحانية مشتركة بين العبرانيين وجيرانهم الوثنيين في كثير من خصائصها. وكل من يمعن النظر في التوراة يفاجأ بأن أصل القربان وأساسه المنطقي لم يفسر تفسيراً كاملاً، وأن القربان يعد جزءاً لا يتجزأ من الشعائر الدينية، وأنه لا يعد عقيدة قاصرة على بني إسرائيل، بل إنه شعيرة عامة لها اعتبارها خارج دائرة «شعب الله المختارة» وداخله على السواء. لذا فإننا حين نتطلع إلى دراسة عقيدة القربان في الإنجيل نجد أنفسنا نترجع تدريجياً إلى أن نصل إلى نقطة يتحتم علينا عندها أن نسأل من معنى القربان لا بالنسبة للعبرانيين القدماء وحسب، بل بالنسبة لدائرة الأمم التي كانوا يمثلون جزءاً منها. وتؤدي بنا مثل هذه الاعتبارات إلى نتيجة نحواها أنه لا سبيل إلى فهم أي من الأديان ذات الأصول السامية التي لا يزال لها تأثير هائل على حياة البشر دون التعمق في الديانة التقليدية السامية الأقدم.

وقد يلاحظ في هذا النقاش أني أسلم جدلاً بأننا حين نعود إلى أقدم المفاهيم والشعائر الدينية عند العبرانيين نجد أنها تمثل قاسماً مشتركاً بين مجموعة من الشعوب ذات الأصول الواحد، وليست قاصرة على بني إسرائيل. وسيتضح الدليل على ذلك جلياً في الخاتمة. والحقيقة أن هذا أمر يصعب إنكاره.

بالنسبة لمن يطالع الإنجيل مطالعة دقيقة. وليس هناك في تاريخ بني إسرائيل القديم ما هو أوضح من أن غالبية الناس وجدوا أكبر الصعوبات في الحفاظ على خصائصهم الدينية القومية التي تميزهم عن سائر الأقوام التي تحيط بهم. أما من لم ينجذبوا إلى المبادئ الروحية وكانوا لا يرون في دين يهوذا إلا مجرد طقوس موروثة فلم يكونوا على وهي بأي فارق جوهري بينهم وبين جيرانهم الوثنيين، كما يسر انخراطهم في العديد من الطقوس الكنعانية وغيرها من الطقوس الدينية الأجنبية. وتتضح أهمية هذه الحقيقة بإدراك حجم الصدمة التي تصيب المشاعر الدينية الفلنل تجاه أى نوع من التجديد. وليس هناك ما يمس الفطرة المحافظة مثل الدين، والمحافظة على القديم من سمات أهل الشرق. ولا سبيل إلى فهم تاريخ بني إسرائيل بأسره إذا ما افترضنا أن الوثنية التي كان الأنبياء يقاومونها كانت شيئاً غريباً بالنسبة للثوابت الدينية لدى العبرانيين. ومن حيث المبدأ، كان هناك فارق كبير بين عقيدة أشعياء وعقيدة الوثني. إلا أن الفارق الذي يبدو واضحاً لنا لم يكن على نفس الدرجة من الواضح بالنسبة للمهودي (نسبة إلى يهوذا) العادي، وهو ما يرجع إلى التشابه الشديد بين الثوابت الدينية والطقوس في العديد من النقاط الهامة. كما أن المحافظة على القديم ورفض النظر إلى الجذور والتركيز على الثوابت والطقوس كان ضد الأنبياء وضد التعاطف مع جهودهم الرامية إلى إيجاد فارق حاسم بين دين يهوذا ودين الآلهة عند الشعوب الأجنبية. وهذا دليل على أن الأساس الطبيعي لدين بني إسرائيل كان شديد الشبه بنظيره في عقائد الشعوب المجاورة.

ويمكن تقبل النتيجة المترتبة على هذه النقطة القائمة على حقائق تاريخ العهد القديم بسهولة لأن هناك آراء افتراضية من نوع آخر تؤيدها. فالدين بصورته التقليدية ينتقل من الآباء إلى الأبناء، وبالتالي، فهو مسألة تتعلق بالعنصر إلى حد بعيد. فالشعوب ذات الأصل الواحد لديها تراث مشترك من المعتقدات والطقوس والمقدسات الدينية والدينية، وبالتالي، فإن الدليل على وجود تراث مشترك من المعتقدات الدينية بين العبرانيين وجيرانهم يدعم الدليل الذي استقيناه من مصادر أخرى ومفاده أن شعب إسرائيل تربطه صلة دم ما بالشعوب الوثنية في سوريا والجزيرة العربية. ويمثل سكان هذه المنطقة بأسرها وحدة عرقية متميزة، وهذه حقيقة يتم التعبير عنها في الغالب بإطلاق تسمية مشتركة عليهم جميعاً، وهي «الساميون». وتقوم هذه التسمية في الأصل على ما ورد بالإصحاح العاشر من سفر التكوين حيث يشار إلى معظم الشعوب التي نتحدث عنها هنا باعتبارهم من نسل سام بن نوح. ولكن رغم أن المؤرخين وعلماء الأجناس المحدثين قد استعاروا اسماً من سفر التكوين، إلا أنه ينبغي أن ندرك أنهم لا يعرفون المجموعة السامية بأنها امتداد لمجموعة الشعوب التي تعبر من نسل سام. ويميل معظم المفسرين إلى النظر إلى تصنيف المجموعات البشرية كما ورد بالإصحاح العاشر على اعتبار أنه قائم على أسس جغرافية وسياسية لا على أسس عرقية؛ فالفينيقيون والكنعانيون على سبيل المثال يعتبرون من نسل حام وأبناء عم المصريين؛ وهو تصنيف أقرب إلى الحقيقة التاريخية، لأن كنعان ظلت لعدة قرون خاضعة لمصر في حقبة سابقة على الغزو العبراني، ومن ثم فقد وقعت الديانة والحضارة الفينيقية تحت التأثير المصري. أما

من الناحية العرقية، فالكنعانيون أقرب إلى العرب والأشوريين وكانوا يتحدثون لغة لا تختلف كثيرا عن العبرية. ومن ناحية أخرى، فإن عيلام وليديا من نسل سام ولو أنه ليس ثم ما يبرر الظن بأن غالبية سكان أي منهما كانوا ينتمون إلى نفس العرق الذي ينتمي إليه السريان والعرب. لذا فلا بد لنا أن نتذكر أن الباحثين المحدثين حين يستخدمون مصطلح 'سامي' فإنهم لا يتحدثون باعتبارهم مفسرين للتوراة، بل يقصدون بها أن يجمعوا بين كل الشعوب التي تدخلها سماتها العرقية المتميزة ضمن مجموعة العبرانيين والسريان والعرب.

إن التعريف العلمي لأية مجموعة عرقية يعد أمرا يحكمه عدد من الاعتبارات؛ فالدليل التاريخي المباشر الذي لا يقبل الشك بالنسبة لأصول الشعوب القديمة يعد أمرا مستحيلا بصورة عامة. ومن ثم، فلا بد من تحديد نقائص التقليد التاريخي عن طريق الملاحظة، سواء للسكان المادية المتوارثة أو الخصائص الفكرية والعادات والسمات المكتسبة التي تنتقل عادة من الآباء إلى أبنائهم. ومن بين المعايير غير المباشرة لصلة القرابة التي تجمع بين الشعوب يعد معيار اللغة أوضحها وأكثرها تعرضا للدرس حتى الآن فمن الملاحظ أن لغات البشر تشكل سلسلة من المجموعات الطيفية، وأنه يمكن تصنيف عدد من اللغات داخل كل مجموعة فيما يمكن أن نطلق عليه تصنيفا سلاليا طبقا لمدى صلة القرابة. وقد نخالف الصواب إذا افترضنا دائما أن الشعوب التي تتحدث لغة واحدة أو لغات متشابهة ينتمون إلى عنصر مشترك كما قد يبدو من اللغة التي يتحدثونها. فقد تهجر إحدى القبائل السلتيّة (بأيرلندا ومرتفعات اسكتلندا. المترجم) مثلا وتبدأ في تعلم لهجة نيوتونية دون أي تأثير على

كونهم سلتين بالدم. ولكن الجماعات البشرية بصورة عامة لا تقدم على تغيير لغاتها بسهولة، بل تستمر أجيالهم في استخدام لهجة أسلافهم مع شئ من التعديل التدريجي يتم بمرور الزمن. وهكذا فمن المؤكد أن تصنيف البشر حسب اللغة يعتبر تصنيفا طبيعيا أقرب إلى الصحة ولو بالنسبة للمجموعات البشرية الضخمة على الأقل. وقد تثبت الدراسة في كثير من الحالات أن اللغة ذات العنصر المختلط هي لغة العنصر الغالب. وفي الحالات المغايرة، أي حين تفرض الأقلية لغتها على الأغلبية، يمكن لنا أن نستنتج بكل ثقة أن هذا قد تم بناء على تفوق طبيعي أو قدرة من جانب الأقلية على صبب العناصر الأدنى في قالبها الخاص وهو ما لا يقتصر على مجال اللغة، بل يمتد ليشمل كل نواحي الحياة.<sup>١</sup> وحيثما وجدنا وحدة في اللغة يمكن لنا أن نؤكد أننا نتعامل مع جماعة من البشر تخضع لمؤثرات مشتركة من أدق الأنواع وأرقها وأبعدها مدى؛ وحيثما سادت وحدة اللسان لأجيال عديدة صار من المؤكد أن استمرارية هذه المؤثرات قد أدت إلى درجة بعيدة من التوحد في الطابع المادي والمعنوي. وحين نتعامل مع جماعات لها تاريخ مستقل وبالتالي لها لغات غير متطابقة، بل متشابهة، فإن هذه الفرضية تفقد قدرا من مصداقيتها. ولكن بظل صحيحا بصورة عامة أن العنصر الذي يتصف بما يكفي من القوة، سواء من حيث الكم أو الكيف، لكي يفرض لغته على شعب من الشعوب لا بد أيضا أن يكون له قدر من التأثير على الطابع المحلي في جوانب أخرى. من هنا، فإن تصنيف الأعراق حسب اللغة يعد طبيعيا لاصطناعا، وهو ما يصدق بصورة خاصة على العصور القديمة. فغنياب الأدب المكتوب والكتب الدينية على وجه الخصوص يجعل من فرض



لغة جديدة ما على عنصر غريب عنها أمرا أشد صعوبة منه في العصور الحديثة. فمصر اليوم تتحدث العربية وهي لغة سامية، في حين أن أهلها أبعد ما يكونون عن الاندماج في القالب العربي. وما كان هذا ليحدث أصلا لولا القرآن والإسلام.

يتم تصنيف الشعوب السامية معا على أساس تشابه اللغات؛ إلا أن لدينا ما يبرر لنا أن نعتبر قرابتهم اللغوية كمجرد مظهر من مظاهر وحدة شديدة التميز في الطابع العام. وهي وحدة غير كاملة الجوانب. فليس من الحكمة أن نستقي أحكاما تعميمية على الشخصية السامية من البدو العرب ونطبقها على البابليين القدماء. ولهذا سبيان. فمن ناحية، كان ساميو الصحراء العربية وساميو سهول بابل الشخصية يعيشون في ظل ظروف مادية ومعنوية شديدة التباين؛ واختلاف البيئات يعد اختلافا كاملا. ومن ناحية أخرى، فلا شك أن عرب الصحراء كانوا منذ زمن بعيد يمثلون عنصرا غير مختلطا في حين أن البابليين وغيرهم من الأفرع التي تنتمي إلى نفس العائلة استقروا على حواف الأراضي السامية حيث امتزج دمهم إلى حد بعيد بدم الأعراق الأخرى، وبالتالي فقد خضعوا لقدر مماثل من التمديل في الطابع العام.

ومهما كان التباين في الطابع العام واضحا أو ممكنا في النطاق السامي يظل صحيحا أن الساميين يمثلون كتلة بشرية متجانسة نسبيا. ويصدق الدليل على ذلك بقوة فيما يتعلق باللغة على وجه الخصوص. فاللغات السامية تتشابه إلى درجة أن انتماءها لبعضها البعض يمكن إدراكه حتى بالنسبة لمن يفتقرون إلى دربة التخصص؛ ولا يكاد العلم الحديث يجد صعوبة في إرجاعها جميعا إلى

لغة بدائية واحدة وفي تحديد السمات العامة التي كانت تميز هذه اللغة. ومن ناحية أخرى، فالفارق بين هذه اللغات وتلك التي تتحدثها العناصر البشرية المجاورة الأخرى يعد جوهريا وشاسعا للدرجة يصعب معها التأكيد على مدى علاقة اللغات السامية بغيرها من المجموعات اللغوية الأخرى. وأقرب المجموعات إليها هي مجموعة لغات شمال أفريقيا على ما يبدو، ولكن حتى في هذه النقطة نجد أن السمات العامة تفصل بينها فولوق شاسعة. من ثم، فإن الدليل القائم على اللغة يبين أن الحقبة التي تفككت فيها اللغة السامية الأصلية والمشاركة وتطورت حروفها المتميزة بمعزل عن المجموعات اللغوية الأخرى لابد أن تكون طويلة للغاية بالمقارنة بالحقبة اللاحقة التي انفصلت فيها الأنواع المستقلة للمجموعة السامية كالمبرية والآرامية والعربية عن بعضها البعض وتطورت لهجاتها المستقلة. وإذا بنينا على الاستدلال التاريخي الناتج من ذلك، يبدو أن الميرانيين والآراميين والعرب قبل أن ينتشروا على مسافات متباعدة ويبدأوا مسيرة التطور القومي المستقل، لابد أن أسلاف هذه الشعوب قد عاشوا حقا طويلة مما وهم يتحدثون لغة واحدة. وقد حدث هذا في طفولة البشرية، في حقبة من تاريخ الإنسانية لم يكن للفردية فيها وجود، حيث كانت للتأثيرات المشتركة قوة طاغية لايسهل علينا نحن المحدثون أن ندركها. لذا، فإن الجماعات التي انفصلت عن الكتلة العرقية الواحدة لتكون الشعوب السامية المعروفة للتاريخ لابد أن تكون قد حملت معها سمة عرقية شديدة التميز والعديد من الخصائص المشتركة من عادات وأفكار، إضافة إلى اللغة.

كما يلاحظ أن تفرق الشعوب السامية لم يبلغ من التباعد مايلغى تفرق

الشعوب الآرية. فإذا أسقطنا من حسابنا تلك المستوطنات التي نشأت عبر البحار - كمستعمرات عرب الجنوب في شرق أفريقيا والمستعمرات الفينيقية على سواحل المتوسط وجزره - نجد أن النطاق الذي عاش الساميون فيه يتسم بالتواصل والضيق. وتعد منطقة الجزيرة العربية الشاسعة محور هذا النطاق، وهي منطقة منعزلة طبيعياً وظلت بمنأى عن الهجرات أو التغير السكاني نظراً لما تتميز به من خصائص طبيعية. ومن هذا المنطلق المركزي الذي يستند إليه الرأي السائد لدى الباحثين المعاديين باعتباره النقطة التي تفرقت منها الشعوب السامية؛ فإن نطاق اللغة السامية ينتشر حول أطراف صحراء سوريا إلى أن لمس الحدود الطبيعية الكبرى، كالبحر المتوسط وجبال زاغروس وجبال أرمينيا وإيران. وكل ما يقع داخل هذه الحدود منذ فجر التاريخ كانت تقطنه القبائل السامية التي تتحدث لهجات سامية، وكان ضيق المساحة يؤدي بالضرورة إلى الحفاظ على وحدة الطابع. وحين فقدت الشعوب السامية الاتصال فيما بينها لم تنقسم إلى شعوب هربية من بعضها البعض، بل فصلت بينها حدود طبيعية من جبال وصحارى. والحقيقة أن هذه الحدود الطبيعية كانت عديدة وجمعت على تفتت العنصر الواحد إلى عدد من القبائل أو الأمم الصغيرة؛ إلا أنها كانت كجبال اليونان، حيث لم تكن حواجز منيعة تحول دون الحفاظ على قدر كبير من التواصل بين الدويلات المستقلة التي كانت تميل إلى الإبقاء على الطابع الأصلي للجماعة، تستوى في ذلك الدويلات المسالمة والمعاربة. كما أن هذه الأسباب حالت دون تعرض المنطقة لأية هجرات خارجية كبيرة. فالغزوات المصرية المبكرة لسوريا لم يعقبها استعمار، وإذا كانت الآثار الحيثية التي تعد

محورا لكثير من الجدل تقدم دليلا على اختراق شعب غير سامي من آسيا الصغرى لشمال سوريا، إلا أنه من الواضح أن جيوشي التوراة، أي مجتمعات سوريا غير الآرامية، كانوا فرعا من العنصر الكنعاني ولو أنهم خضعوا لحكم نخبة غير سامية لبعض الوقت. ويوصف الفلسطينيون أحيانا بأنهم شعب غير سامي، إلا أنه ثبت عدم كفاية الأسانيد التي تؤيد هذا الرأي. ورغم دخولهم إلى فلسطين عبر البحر، ربما من كريت، إلا أنهم كانوا إما من أصل سامي أو كانوا على الأقل يصطبغون بالصبغة السامية بالفعل سواء في اللغة أو في الديانة لدى هجرتهم.

وإذا تقدمنا إلى عصور لاحقة، نجد أن الغزوات الآشورية والبابلية والساسانية لم تؤد إلى إحداث تغيير يذكر في الطابع العام لسكان الأراضي السامية. فزالت الحدود القومية والقبلية وكانت هناك تحولات سكانية هائلة داخل المنطقة السامية، ولكن لم تحدث هجرات كبيرة من جانب أي سكان جدد من أصل أجنبي. أما في الحقبين الإغريقي والروماني فقد حدث تدفق كبير لبعض العناصر الأجنبية على مدن سوريا. ولكن نظرا لأن الهجرات كانت قاصرة على المدن دون المناطق الريفية، فإن تأثيراتها في تغيير الطابع العرقي كانت ذات سمة مؤقتة على ما يبدو. فمعدل الوفيات في المدن الشرقية عادة ما يفوق معدل المواليد، ولا يتم الحفاظ على نسبة سكان المناطق الحضرية إلا من خلال الهجرات الداخلية المستمرة من الريف. لذا، فإن دعاء الفلاحين هي التي تحدد الطابع الغالب على السكان في نهاية الأمر. من ثم، يمكن القول إن العنصر الإغريقي بين سكان سوريا سرعان ما توارى في أعقاب الغزو العربي للمنطقة.

ومن أصدق الأدلة على التجانس للتمييز للسكان في الأراضي السامية القديمة كلها أن العرب والتأثير العربي ضربوا بجذورهم في أعماقها. فامتدت الفتوحات الإسلامية إلى ما وراء هذه الحدود، إلا أن الإسلام سرعان ما اتخذ أشكالاً جديدة خارج المناطق السامية القديمة وسرعان ما تراجعت الهيمنة العربية أمام ردود أفعال رعاياهم الأجانب.

وهكذا فإن مسيرة التاريخ منذ أقدم عصوره المعروفة وحتى عصر انهيار الخلافة لا تسجل اضطرابات سكانية كبيرة أو مستمرة تؤثر على تواصل الطابع السامي داخل نطاقه الأصلي، باستثناء التأثير الهلنستي (الإغريقي) المؤقت في المدن الكبرى كما سبقت الإشارة. وكانت هذه الاضطرابات المؤقتة تتكون في جزء منها من مجرد عمليات نزوح محلية بين الساميين المستقرين، وكانت في معظمها عبارة عن عملية انتقال واستقرار في الأراضي الخصبة من جانب جماعات من البدو الساميين من الصحراء العربية وجدوا أنفسهم لدى استقرارهم بين سكان لا يختلفون كثيراً عنهم، مما جعل عملية الاندماج بين السكان القدامى والجدد تتم دون صعوبة ودون تغيير في السمات العامة للمنصر. ولو كان الدم السامي قد تعرض لأي تغيير على أثر الامتزاج بالأجانب إلا على الحدود، فلا بد أن هذا قد حدث في عصور ما قبل التاريخ أو من خلال الامتزاج بالأعراق الأخرى التي ربما كانت قد احتلت البلاد قبل وصول الساميين إليها. أما بالنسبة لاحتمالات حدوث أشياء من هذا القبيل فهذا أمر يعتمد على الحدس. فهناك افتراضات خاصة منها على سبيل المثال أنه كان هناك توتر كبير في الدم قبل السلمي لدى القيثيين والكنعانيين، إلا أنها

افتراضات لا تؤدي الى شيء. وللمؤكد أن استقرار الساميين في آسيا كان كاملا في مطلع التاريخ، وأن الدم السامي كان دائما في حالة من الثبات والدعم منذ أقدم عصور التاريخ نتيجة لتجدد الهجرات المتازحة من الصحراء. وربما كانت هذه هي المنطقة الوحيدة في العالم التي لمجد لديها أسبابا تاريخية قوية لافتراض أن الانتماء اللغوي يثبت الانتماء العرقي والطابع المادي والفكري بصفة عامة. وهذه الفرضية لا ندحضها بنتائج البحث عن كتب. فالمشتغلون بتاريخ آداب الشعوب السامية يتفقون بالإجماع على التشابه العائلي الوثيق الذي يجمع بين هذه الآداب جميعا.

ومن الطبيعي أن هذا التجانس في الطابع العام يبدو وقد تعرض لشيء من التعديل على حدود المنطقة السامية. ففي الغرب، وإذا ما تجاوزنا عن المستعمرات السامية عبر البحار، نجد أن الظروف الطبيعية ترسم خطا محددا يفصل بين الساميين وجيرانهم من غير الساميين. فالبحر الأحمر والصحراء إلى الشمال منه يشكلان حاجزا جغرافيا كانت قوة الجنس السامي الممتدة تمر عبره على الدوام، في حين أنه كان يحول دون نزوح سكان أفريقيا إلى آسيا. أما في الشرق، فيبدو أن الخوض الخصيب لكل من دجلة والفرات في المصور القديمة والحديثة على السواء يمثل نقطة التقاء بين الأجناس. ويشير الرأي السائد بين الباحثين في الحضارة الآشورية إلى أن الحضارة الآشورية والبابلية لم تكن سامية بحتة، وأن السكان القدماء في هذه البقاع كانوا يشتملون على عنصر سامي مبكر لا يستهان به، ويمكن إدراك تأثيره بصورة خاصة في مجال الدين والأدب الديني المسجل على النقوش المسمارية.

وإذا كان الأمر كذلك، يتبين أن النقوش المسمارية لا بد أن نستخدم بحرص شديد في بحثنا في موضوع السمات الدينية التقليدية لدى الساميين القدماء. وهناك فكرة فحسوها أن بابل تعد أفضل نقطة انطلاق لأية دراسة مقارنة للمعتقدات والطقوس الدينية عند الشعوب السامية؛ وهي فكرة وجدت قدرا من الرواج في الآونة الأخيرة، كما أنها تحظى بالقبول لأول وهلة نظرا للتقدم الشديد الذي أصيبت به الأدلة الأثرية. إلا أن «القديم» و«البدائي» في أمور كهذه ليسا مترادفين؛ ولا ينبغي لنا أن نبحث عن أشد النماط المعتقدات السامية بدائية في منطقة لم يكن المجتمع فيها بدائيا. ففي بابل، يبدو أن المجتمع والدين معا كانا يقومان على امتزاج جنسين، وبالتالي فلم يتسما بالبدائية، بل بالتعقيد. إضافة إلى ذلك، فإن النسق الرسمي للديانة البابلية والآشورية كما نعرفه من النصوص الدينية والنقوش الشعبية يحمل خصائص واضحة تبين أنه أكثر من مجرد دين تقليدي شعبي؛ فقد وضعه الكهنوت ونظام الحكم في قالب زائف كما حدث في الديانة الرسمية في مصر؛ أي أنه مزيج مصطنع من عناصر مستقاة من عدد من الديانات المحلية ولأغراض ملكية. وأكبر احتمال أن الديانة الحقيقية لعامة الناس كانت أبسط من النظام الرسمي دائما؛ وفي المصور اللاحقة، يبدو أن آشور لم تكن تختلف كثيرا في الدين وفي الجنس عن جيرانها الآراميين. ولا نقصد بهذه الملحوظات أن تلقى بظلال من الشك على الأهمية الكبرى التي تمثلها الدراسات المسمارية بالنسبة للديانة السامية؛ فالبيانات الأثرية لها قيمتها في المقارنة بما نعرفه عن الدين والعبادات عند سائر الشعوب السامية، ولها قيمة خاصة لأن حضارة وادي دجلة والفرات كان لها تأثير تاريخي هائل

على قطاع لا يستهان به من المنطقة السامية سواء في الدين أو في غيره من الميادين. ورغم أن معرفتنا تبدأ بحقبة لاحقة، إلا أن نقطة الانطلاق الصحيحة لأية دراسة عامة تتعلق بالديانة السامية ينبغي البحث عنها في المناطق التي قام بها مجتمع أقل تعقيدا، وبالتالي في المناطق التي تتسم الظواهر الدينية فيها بدرجة أقل من الشك والتعقيد. ورغم قلة معلوماتنا عن ديانة الجزيرة العربية الوثنية قبل المسيحية، فإن هذه الديانة تتسم بطابع شديد البدائية في العديد من الجوانب بما يتفق مع السمة البدائية الثابتة التي تسم الحياة البدوية. وبما يتوفر لنا من هذا المصدر، ينبغي أن نقارن الإشارات خبر ذات القيمة التي وردت بالعهد القديم فيما يتعلق بديانة الدويلات الفلسطينية قبل تعرضها للغزو من جانب امبراطوريات الشرق الكبرى. وإذا نحينا الآثار الآشورية وبقايا النقوش القيمة القليلة، نجد أننا لانملك وثائق معاصرة عن هذه الحقبة خارج التوراة. وفي حقبة لاحقة، تتضاضف الأدلة المستقاة من الآثار، ويبدأ الأدب الإغريقي في تقديم العون في هذا الصدد؛ إلا أننا في تلك الحقبة نكون قد وصلنا إلى حقبة التوفيق بين الديانات المتضاربة حيث بدأت الديانات والمعتقدات المختلفة في إبداء رد فعلها تجاه بعضها البعض وفي إفراز أنماط جديدة ومعقدة من الأديان. من ثم، فإننا هاهنا يجب أن نراعى نفس المعادير الموصى بها في التعامل مع الديانة التوفيقية الأقدم لكل من بابل وآشور. ولأسيل إلى الفصل بين الاستخدام القديم والمقارنة الحديثة، أو بين التراث الديني القديم لدى الساميين والأشياء التي أضيفت إليه من الخارج، إلا عن طريق الانتقاء الحذر والمقارنة الدقيقة.

علينا أن ندرك منذ البداية أننا لانملك المادة الكاملة اللازمة لهذه دراسة عن



التاريخ المقارن للديانات السامية وأتينا لن نبذل أية محاولات من هذا النوع في هذه المحاضرات التي بين أيدينا. إلا أن الدراسة والمقارنة الحذرة لمختلف المصادر تعد كافية لتزويدنا بإطلاقة دقيقة إلى حد ما على السمات العامة التي تتكرر في نماذج يدعو إلى الدهشة في كل مجال من مجالات الدراسات السامية، ونحكم عملية تطور الديانات والمعتقدات الدينية في الحقب اللاحقة. ونمثل هذه السمات الشائعة والثابتة مجال الاهتمام الحقيقي بالديانة السامية بالنسبة لدارسي الفلسفة. وتكمن قوة الديانة السامية في هذه السمات العامة لا في النقاط التي تتفاوت من مكان إلى آخر ومن وقت لآخر، وبالتالي، فإن هذه السمات هي التي ينبغي لنا أن نستمد العون منها في أهم تطبيق عملي لمجال دراساتنا ولإلقاء الضوء على المسألة الهامة الخاصة بالصلة بين الديانات السامية الإيجابية والعقائد الدينية المبكرة لهذا العنصر البشري.

وقبل الخوض في دقائق بحثنا، يجب أن نتحدث قليلا عن منهج البحث الذي يبدو أن طيبة الموضوع قد حددت معالمه. ولكي نوضح الصورة عن طابع الديانة السامية، يجب علينا أن ندرس جوانب الموضوع كلا على حدة، وأن تكون لدينا رؤية واضحة عن مكانة كل جزء من أجزائه وموقعه من الموضوع العام. وفي هذا الصدد فإننا نرتكب خطأ فادحا إذا سلمنا جدلا بأن أهم جوانب الديانة بالنسبة لنا كانت على نفس الدرجة من الأهمية بالنسبة للمجتمع القديم الذي نتناوله بالدرس. ففيما يتعلق بالدين قديمه وحديثه على السواء، يكون لدينا بعض المعتقدات من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد بعض المؤسسات والطقوس وقواعد السلوك. ومن عاداتنا الحديثة أن ننظر إلى الدين من زاوية

العقيدة لآمن زاوية الممارسة؛ فظلت الأنماط الدينية الوحيدة التي خضعت للبحث الجاد في أوروبا حتى وقت قريب نسبياً هي تلك التي تتعلق بمختلف الكنائس المسيحية، وهناك اتفاق في كل أركان العالم المسيحي على أن الطقوس لا أهمية لها إلا في علاقتها بتفسيرها. ومن ثم، كانت دراسة الأديان تعنى في المقام الأول دراسة المعتقدات المسيحية، وتدرس الدين يبدأ في العادة بالعقيدة والفرائض الدينية التي يتلقاها للمعلم باعتبارها حقائق صارمة يتقبلها دون نقاش. وأصبحنا نفترض أننا حين نقرب من ديانة مختلفة أو قديمة فإن معنا الأول هو أن نبحث عن عقيدة ثم نبحث فيها عن مفتاح للطقوس وممارستها. إلا أن الأديان القديمة لا تشتمل على عقيدة في أغلبها؛ بل لا تكون إلا من مؤسسات وممارسات. وما لاشك فيه أن البشر في العادة لا يتبعون بعض الممارسات دون إضفاء معنى عليها؛ بل إننا نجد أن الممارسة تتسم بالثبات الصارم، في حين أن المعنى المضاف اليها يتميز بالغموض الشديد، والطقس الديني الواحد له تفسيرات مختلفة لدى أتباعه دونما أي تساؤل عن الأصالة أو الابتداء الناجم عن ذلك. ففي اليونان القديمة مثلاً كانت هناك بعض الطقوس تؤدي في المعبد، وكان ثم اتفاق بين الناس على أن من يتركها يعد من المارقين. ولكن إذا سألت عن الهدف من آدائها ربما تلقيت تفسيرات متعددة ومتضاربة من المؤمنين بها، ولما وجدت بينهم من يهتم بما تختاره منها. والحقيقة أن هذه التفسيرات لن تكون من نوع يشير أية أحاسيس قوية؛ فهي في معظم الحالات تعتبر مجرد روايات مختلفة عن الظروف التي نشأت في ظلها كل شعيرة من شعائر الديانة. موجز القول إن الشعيرة الدينية كانت لا تتصل بعقيدة صارمة، بل بأسطورة.

يتخذ علم الأساطير في كل الأديان القديمة مكانة العقيدة الصارمة؛ أي أن المعرفة التقليدية للمفسسة لدى الكهنة والناس والتي لا تتكون من مجرد قواعد لأداء السلوكيات الدينية تتخذ شكل حكايات عن الآلهة؛ وتمثل هذه الحكايات التفسير الوحيد لفروض الدين والقواعد المحددة لشعائره. لكن علم الأساطير لم يكن جزءاً جوهرياً من الدين القديم، إذ لم يكن يفرض عقوبات مقدسة ولا قوة ملزمة لمن يؤمنون به. وكانت الأساطير المتعلقة ببعض المقدسات والطقوس الفردية مجرد جزء من المؤسسة الدينية؛ وكانت تساعد على استثارة خيال الفرد واجتذاب اهتمامه؛ إلا أن العابد كان مخيراً بين عدة تفسيرات للشئ نفسه، وما كان أحد ليهتم بما يعتقد عن أصل الشعيرة طالما أنه يؤديها بدقة. ولم يكن الإيمان بسلسلة من الأساطير أمراً إلزامياً باعتباره جزءاً من الدين ولا كان يفترض أن يكتسب المرء بإيمانه مكانة دينية ما أو يحظى بعطف الآلهة. أما ما هو إلزامي ويستحق المثوية فهو الأداء الدقيق لبعض الشعائر الدينية المحددة التي يفرضها الموروث الديني. وبناء على ذلك فعلم الأساطير لا يحتل المكانة البارزة التي غالباً ما تنسب إليه في الدراسة العلمية التي تتناول المعتقدات الدينية القديمة. ولما كانت الأساطير تتكون من تفسيرات للشعيرة الدينية، فإن قيمتها تعد ثانوية بوجه عام. ويمكن التأكيد على أن الأسطورة في كل الحالات كانت تستقي من الشعيرة لا العكس؛ فالشعيرة الدينية ثابتة، أما الأسطورة فمتغيرة؛ كما أن الشعيرة إلزامية، في حين أن الإيمان بالأسطورة كان متروكاً لاختيار العابد. ويتصل الجزء الأعظم من أساطير الديانات القديمة ببعض المواضع المقدسة أو ببعض الشعائر الدينية لدى قبائل بعينها أو في مناطق محددة. ومن المحتمل في

كل هذه الحالات ومن المؤكد في أغلبها أن الأسطورة ملهى إلا تفسير للعرف الديني؛ وما كان هذا التفسير لينشأ إلا حين يوشك المعنى الأصلي للعرف على الوقوع في دائرة النسيان. ومن المسلم به أن الأسطورة ليست تفسيراً لأصل الشعيرة الدينية بالنسبة لمن لا يؤمن بأنها رواية لبعض الأحداث الحقيقية، وهو ما لا يؤمن به أي عالم علماء الأساطير مهما بلغت جرأته. ولكن رغم أن الأسطورة غير حقيقية، إلا أنها تحتاج إلى تفسير، وكل مبدأ فلسفي وكل مسألة من المسلمات تتطلب البحث عن تفسير لها، وهو ما لا يتم بنظريات تشبيهية متمسكة، بل بالحقائق الواقعية للشعيرة أو العرف الديني الذي تلتصق به الأسطورة. والنتيجة أنه في دراسة الديانات القديمة ينبغي علينا أن نبدأ لا بالأسطورة، بل بالشعيرة الدينية والعرف الموروث.

في مقابل هذه النتيجة، لا يمكن القول إن هناك بعض الأساطير تزيد عن كونها مجرد تفسيرات للطقوس الدينية الموروثة، بدهوى أنها تنم عن إرهابات لبدء فكر ديني أصمق أو مقدمات لمحاولة ترمي إلى تنظيم التعددية والتناظر بين العبادات والمعتقدات المحلية. فالطبيعة الثانوية للأساطير في هذه الحالة تظل شديدة التميز والوضوح. فهي إما نواتج فلسفة قديمة تتأمل طبيعة الكون، أو سياسية في منظورها حيث يتم وضعها لتكون بمثابة خيط يربط بين مختلف المجموعات العقائدية التي كانت في الأصل مستقلة عن بعضها البعض ثم توحدت في كيان اجتماعي أو سياسي واحد، أو هي تنويعات حرة على الخيال الملحمي. إلا أن الفلسفة والسياسة والشعر هي أشياء تزيد عن الدين نقاء وبساطة أو ثقل.

ولاشك أن علم الأساطير اكتسب أهمية متزايدة في المراحل الأخيرة من الديانات القديمة. ففي صراع الوثنية وفزعة الشك ضد المسيحية كان أنصار الديانة التقليدية القديمة مسوقين للبحث عن أفكار ذات طرح حديث يمكن لهم أن يقدموها باعتبارها المعنى الباطني الحقيقي للطقوس القديمة. لذا فقد وضعوا أيديهم على الأساطير القديمة وأقاموا لها نسقا مجازيا للتفسير. وأصبحت الأسطورة ذات التفسير المجازي وسيلة مفضلة لإضفاء معنى جديد على الأنماط القديمة. إلا أن النظريات التي نشأت عن ذلك هي أشد الدلائل المضللة ريشا فبحا يتعلق بالمعنى الأصلي للديانات القديمة.

ومن ناحية أخرى، فإن الأساطير القديمة إذا أخذت بمعناها الطبيعي بلا تفسير مجازي مضلل تعد على درجة كبيرة من الأهمية باعتبارها شواهد على الآراء المتعلقة بطبيعة الآلهة والتي سادت إبان نشأتها. ورغم أن التفاصيل الأسطورية ليست لها قيمة عقائدية جازمة ولا سلطة ملزمة، فمن المفترض أن كل ما اتخذ شكل الأسطورة كان الناس في ذلك الوقت مستعدين للإيمان به دون عنت. إلا أن أسلوب التفكير الذي تعبر عنه الأسطورة لم يكن يتم التعبير عنه في الطقس الديني نفسه؛ لذا فلم يكن له عقوبة دينية. وبصرف النظر عن الطقس الديني، فإن الأسطورة لا تقدم إلا نوعا زلقا من الأدلة وتحيط به الشكوك. وقبل أن تقدم على تناول الأساطير بأي قدر من الثقة، لابد أن نكون على دراية محددة بالأفكار التي تعبّر عنها الشعيرة الدينية والتي تجسد العنصر الثابت والتشريعي للديانة.

وكل هذه الأمور ستتضح مع تقدمنا في بحثنا هذا وستترك بالتطبيق

العملى ما يمكن أن نخرج به من مختلف الأدلة المتاحة. ولكن من المهم أن ندرك بوضوح ومنذ البداية أن الشريعة الدينية والطقس العملى كانا بمثابة المجموع الكلى للديانات القديمة. فلم تكن الديانة فى العصور البدائية نسقا عقائديا ذا تطبيقات عملية؛ بل كان مجموعة من الممارسات الثابتة الموروثة يؤمن بها كل فرد من أفراد المجتمع باعتبارها مسلّمات. وما كان الإنسان إنسانا إذا ما قبل أن يفعل أشياء محددة دون أن يكون لديه مايرر فعله؛ إلا أن السبب فى الديانات القديمة لم تكن تتم صياغته أولا باعتباره عقيدة ثم يتم التعبير عنه عمليا، بل العكس، حيث كان التطبيق العملى يسبق النظرية العقائدية. فالبشر يصوغون القواعد العامة للسلوك قبل أن يبدأوا فى التعبير عن المبادئ العامة بالكلمات؛ والمؤسسات السياسية تعد أقدم من النظريات السياسية، وكذلك المؤسسات الدينية حيث تعتبر أقدم من النظريات الدينية. وهذا التشبيه لم يتم اختياره تعسفيا، فالتوازي بين المؤسسات الدينية والسياسية يعد كاملا فى المجتمع القديم. وكان يتم إضفاء أهمية كبرى فى كل مجال من المجالات على الشكل والسابقة؛ أما تفسير سبب اتباع السابقة فكان يتكون من مجرد خرافة تتعلق بنشأتها الأولى. فالسابقة بمجرد حدوثها كانت تكتسب مصداقية ولا تحتاج الى دليل يؤيدها. وكانت قواعد المجتمع تقوم على السابقة وكانت استمرارية المجتمع تعد سببا كافيا يبرر اتباع السابقة بمجرد حدوثها.

• الحقيقة أنى حين أقول إن هناك تشابها وثيقا بين أقدم المؤسسات الدينية والسياسية فإننى أقلل من شأن الحالة. وإنه لمن الأدق أن أقول إنها كانت بمثابة أجزاء من كيان العرف الاجتماعى الواحد. وكان الدين جزءا من الحياة

الاجتماعية المنظمة التي ينشأ فيها الفرد ويتكيف معها طوال عمره بنفس الطريقة اللاواعية التي يتكيف من خلالها الناس في ممارسات للجمع الذين يعيشون فيه. فآخذ البشر الآلهة وعبادتهم مأخذ التسليم كما سلموا بسائر أعراف الدولة، وإذا كانوا قد تأملوا كل ذلك وعقلوه، فإنما فعلوا ذلك على افتراض أن الأعراف كانت من الثوابت التي لا ينبغي لفكرهم أن يتجاوزها وليس من المسموح لأى فكر أن يسقطها. والدين بالنسبة لنا نحن للمحدثون يعتبر مسألة اقتناع فردى وإيمان قائم على العقل، أما بالنسبة للأقدمين فكان جزءاً من الحياة العامة للمواطن وتحول الى أنماط ثابتة ليس مقدراً له أن يفهمها وليست له حرية نقدها أو تجاهلها. وكان عدم التكيف الدينى يعتبر اعتداء على الدولة؛ فالعبث بالموثوث الدينى معناه تفويض دهائم المجتمع وفقدان عطف الآلهة. وطالما ظل الفرد يرضى الأنماط الثابتة ويحترمها، فإن تقواه تظل موضع اعتراف، ولم يكن هناك من يتساءل عن مدى رسوخ الإيمان فى قلبه أو عن أثره على عقله. وكان الدين لايزيد من مراعاة بعض القواعد الثابتة والسلوكيات الظاهرة، مثله فى ذلك كمثل الواجب السياسى الذى كان الدين جزءاً منه.

والنتيجة التي نخرج بها من كل ذلك بالنسبة لمنهج بحثنا تعد واضحة. فحين ندرس البنية السياسية لأحد المجتمعات القديمة، فإننا لا نبدأ بالتساؤل عما تم تسجيله عن المشرعين الأوائل أو عن النظرية التي طورها البشر عن سبب وجود مؤسساتهم؛ بل نحاول أن نفهم ماهية المؤسسات وكيفية صياغتها لحياة البشر. كذلك فى دراسة الديانة السامية لاينبغى أن نبدأ بالتساؤل عما ورد عن الآلهة، بل عن ماهية المؤسسات الدينية العاملة وكيفية صوغها لحياة أتباعها. من

ثم، فإننا سنركز في بحثنا على المؤسسات الدينية التي كانت تحكم حياة البشر من الجنس السامي.

وفي اتباعنا لهذه الخطة سنعمل بجاهدين على ألا نلقى بأنفسنا مرة واحدة على التفاصيل الدقيقة للشعيرة الدينية، بل سنحاول أن نركز اهتمامنا على بعض السمات الرئيسية للمؤسسات الدينية التي تتسم بقدر كبير من التميز مما يبر إدراكها. وإذا اضطررنا لسبر غور المؤسسات السياسية القديمة، سنجد من الأصلح لنا أن نتزود بفكرة عامة عن مختلف أنماط الحكم التي نشأت في ظلها مؤسسات الدول القديمة. وسيكون من الأجدي لنا أيضا حين نتناول المؤسسات الدينية لدى الساميين أن نكون على قدر من العلم بأنماط حكم الآلهة ومختلف المفاهيم السائدة عن علاقة الآلهة بالإنسان والتي تحدد الفروض والأحكام الدينية في مختلف البقاع والأزمان. ويمكن أن نحصل على مثل هذا العلم بصورة مؤقتة قبل الخوض في تفاصيل دينية من خلال التفكير في الصفات التي كان الإنسان يخاطب بها الآلهة واللغة التي كان يعبّر بها عن اعتماده عليهم. فيمكن أن نتعرف منها بصورة هامة على المكانة التي كانت للآلهة في النظام الاجتماعي القديم والتصنيفات العامة التي تندرج تحتها علاقاتهم بالمؤمنين بهم. ولابد من تطوير النتائج التي يتم التوصل إليها، وفي الوقت نفسه تتم السيطرة عليها وتدقيقها من خلال الفحص الدقيق للمؤسسات الدينية النشطة.

ولابد من تنحية مسألة الطبيعة الغيبية للآلهة جانبا بمعزل عن مكانتها ووظيفتها الاجتماعية إلى أن تتم دراسة هذه النقاط كلها. فمن غير الجدي أن نتساءل عن ماهية الآلهة في حد ذاتها إلى أن ننتهي من دراسة ما أسميته



«حياتهم العامة»، أى علاقتهم بعابديهم، تلك العلاقة التى ظلت قائمة من خلال الأنماط الثابتة للعقيدة. والحقيقة أن مسألة ماهية الآلهة فى حد ذاتها ليست مسألة دينية، بل علمية؛ فالمسألة الأهم بالنسبة للديانة هى التعرف العملى على القواعد التى تنصرف الآلهة على أساسها والتى تتوقع من عابديها أن يصوغوا سلوكياتهم فى ضوءها - ما ورد فى سفر الملوك ١٧/٢٦ باسم «السلوك» أو «العرف» (مشباط) عند إله الأرض. ويصدق ذلك حتى على دين إسرائيل. فحين يتحدث الأنبياء عن معرفة الله، فإنهم يقصدون المعرفة العملية بقوانين حكمه فى إسرائيل،<sup>١</sup> والتعبير الموجز عن الدين ككل هو «معرفة يهوه وخشيته»<sup>٢</sup> أى العلم بما فرضه يهوه من أحكام جنباً إلى جنب مع طاعتها ومراعاتها. ويعتبر الشك فى أى نوع من أنواع الحُدس الدينى من الأمور التى يحض عليها سفر الجامعة باعتباره من سمات التقوى، فالجذل لا يؤدى بالمرء إلى ما هو أبعد من الحكم القائل «اخش الله واحفظ وصايا»<sup>٣</sup>. وهذه الوصية وضعت على لسان سليمان، وبالتالي فهى بمثابة تلخيص للنظرة القديمة للدين والتى بدأت فى التدهور فى العصور الحديثة بكل أسف.

وتتضح أهمية نزع كل التساؤلات الغيبية المتعلقة بطبيعة الآلهة إلى أن تنتهى من دراسة التطبيقات الدينية بالتفصيل إذا تأملنا لبرهة ما أصاب فلاسفة الوثنية اللاحقين من جراء سعيهم لبناء نظرية عن الدين التقليدى. إذ لم ينبجج أى من هؤلاء المفكرين فى تقديم صورة عن طبيعة الآلهة يمكن من خلالها تتبع منشأ كل طقس من طقوس العبادة بصورة عقلانية، وكل من كانت لديهم أية مزاعم عن الأصالة لجأوا إلى تفسيرات مجازية عنيفة فى سبيل التوفيق بين

الطقس الدينى الثابت وبين نظرياتهم.<sup>٤</sup> والسبب فى ذلك واضح. فقد تطورت الطقوس الدينية التقليدية تطورا تدريجيا على مدار عدة قرون وكانت تعكس سمات فكرية تميز مراحل شديدة التباين من تطور الإنسان فكريا ومعنويا. وليس هناك أى مفهوم محدد عن طبيعة الآلهة يمكن أن يقدم ما يكشف عن كل تفاصيل تلك الشبكة المعقدة من الطقوس والشعائر الدينية التى ورثتها الوثنية المتأخرة عن سلسلة من الأجيال منذ أقدم العصور البدائية فصاعدا. وهناك تشابه بين سجل الفكر الدينى الإنسانى المتجسد فى المؤسسات الدينية والسجل الجيولوجى لتاريخ القشرة الأرضية؛ فنجد الجديد منها جنبا الى جنب مع القديم، أو بالأحرى طبقة فوق طبقة. ويعتبر تصنيف الطقوس الدينية فى تناوبها الصحيح هو أول خطوة نحو تفسيرها، ولابد لهذا التفسير نفسه أن يتخذ شكل تاريخ حياة عاقلة لا شكل نظرية تعتمد على الخدس.

سبق أن ذكرنا أننا فى سعينا الى كتابة مثل هذا التاريخ الخاص بالمؤسسات الدينية لابد أن نبدأ بصياغة بعض الأفكار الأولية عن الصلة العملية بين آلهة القدماء وأتباعهم. وعلينا الآن أن نضيف أنه من الضرورى أن نضع فى اعتبارنا ومنذ البداية بعض الأفكار الأولية عن فكرة الأجناس البشرية المبكرة عن علاقة الآلهة بالبشر من ناحية، وبالكون المادى من ناحية أخرى. فكل سلوكيات الديانات القديمة لها تجسيد مادى يتحدد شكله على أساس أن الآلهة والبشر يقفان معا فى علاقة ثابتة محددة ببعض أجزاء الطبيعة المادية أو جوانبها. فبعض الأماكن أو بعض الأشياء بل بعض أنواع الحيوانات لها قدسية، أى أن لها علاقة وثيقة بالآلهة وتحظى بقلدر من التقديس من جانب البشر، وهو مفهوم

يلعب دورا هائلا في تطور المؤسسات الدينية. وفي هذا المجال أيضا نجد أنفسنا أمام مشكلة لا تحل بالمتاهج الاستتاجية؛ فلا يمكن لنا أن نتطلع الى اكتساب رؤية كاملة عن علاقة الآلهة بالطبيعة المادية إلا بالتقدم من خطوة الى أخرى في تحليل تفاصيل الشميرة الدينية. إلا أن هناك بعض السمات الرئيسية في المفهوم القديم عن الكون وعن علاقة أجزائه ببعضها البعض، وهي سمات يمكن إدراكها على الفور من خلال مجرد مسح أولى، وسنرى أنه من الأجدي أن نوليها اهتماما في مرحلة مبكرة من مناقشاتنا.

من ثم، فقد رأينا ضرورة أن نخصص محاضرتنا الثانية لطبيعة المجتمع الديني القديم وعلاقة الآلهة بأتباعهم. ونتجه بعدها الى مناقشة علاقة الآلهة بالطبيعة المادية، لا بصورة شاملة وكاملة، بل بطريقة أولية واستطلاعية تماما بما يمكننا من فهم الأساس المادي للشميرة الدينية القديمة. وبعد أن تمهدنا هذه المناقشات الأولية ببعض الرؤى الضرورية، سنكون في وضع يسمح لنا بتناول المؤسسات الدينية بالترتيب ونحاول أن نسبر غور تاريخ حياتها. وسنرى أن تاريخ المؤسسات الدينية هو تاريخ الدين نفسه باعتباره قوة فاعلة في تطور الجنس البشري، وأن الجهود المضنية التي بذلها المفكر القديم في سبيل فهم معنى الدين وطبيعة الآلهة والمبادئ التي يتعاملونها على أساسها مع البشر تبدأ من منطلق الأفكار المكبوتة المتجسدة في الأنماط التقليدية للتطبيق العملي للشميرة الدينية. وسواء اتخذت جهود المفكرين الدينيين القدماء شكل الإبداع الأسطوري أو البناء الحديسي، فإن المادة الأولية للفكر والتي بنوا عليها رؤاهم كانت مستقاة من الرصيد الفكري التقليدي السائد من المفاهيم الدينية والتي

تناقلتھا الأجيال لا في شكل كلمات صريحة، بل في شكل عادات دينية. عندما أسندت اليّ مهمة إلقاء هذه المحاضرات عن هذا الموضوع الضخم، خططت لتقسيم العمل الى ثلاثة أجزاء منفصلة. ففي السلسلة الأولى من المحاضرات، أرجو أن أتمكن من تغطية مسألة المؤسسات الدينية التطبيقية. وفي السلسلة الثانية، رأيت أن أتناول الطبيعة وأصل آلهة الوثنية عند الساميين والعلاقة فيما بينهم والأساطير التي أحاطت بهم وموضوع المعتقد الديني كله طالما أنه لا يتعلق مباشرة بالفروض الدينية في الحياة اليومية. وبذلك ظلت السلسلة الثالثة من المحاضرات مفتوحة لدراسة الدور الذي لعبته ديانة الساميين في تاريخ الكون وتأثيرها على التقدم العام للبشرية سواء في ضوء الاتصال المبكر بين العقائد السامية والأنساق الدينية القديمة الأخرى أو - وهذا هو الأهم - في ضوء التأثير السلبي أو الإيجابي الذي تركته ديانة الساميين على هيكل الديانات التوحيدية الكبرى التي انطلقت من أرض الساميين. إلا أن الجزء الأول من الموضوع قد أصبح جاهزاً بين يديّ وأرى أنه من غير الممكن أن أقوم بتغطية موضوع المؤسسات الدينية بما له من أهمية كبرى في سلسلة واحدة من المحاضرات.

لذا فمن الضروري أن أضع الجزء الأول من الموضوع يتداخل مع الجزء الثاني بحيث أتمكن من تناول تاريخ الأعياد الدينية وتاريخ الكهانة السامية. ورغم ذلك، فإن الأمل يحدوني أن أتمم الموضوع الحالي تماماً من خلال تكملة البحث بموضوع القرابين. إذ يشكل أصل القرابين ومغزاه المشكلة الرئيسية في

الدين القديم، وحين يتم الكشف عن هذه المشكلة، فقد نشعر أننا وصلنا إلى نقطة هامة يمكن التوقف عندها قليلا لالتقاط الأنفاس.

✱

## هوامش

١ انظر هوشع، الإصحاح ٤.

٢ اشعيا ١١/٢.

٣ الجامعة ١٢/١٣.

٤ انظر مثلا *Phutarch, Greek and Roman Questions*.

## المحاضرة الثانية

### طبيعة المجتمع الدينى وعلاقة الآلهة بأتباعهم

رأينا أن الديانات القديمة لا بد من النظر إليها باعتبارها مسألة مؤسسات وليست عقيدة صارمة أو ديانة متكاملة وأن نسق الدين القديم كان جزءاً من الكيان الاجتماعى الذى يعيش أتباعه فى ظله. ويجب أن تؤخذ كلمة «نَسَقَ» فى هذا المقام بمعنى عملى يشبه مقصدنا حين نتحدث عن نسق سياسى، لا بمعنى بناء منتظم من الأفكار أو الآراء اللاهوتية. كان الدين بصورة عامة يتكون من سلسلة من الأحكام والطقوس التى كان أداؤها ضروريا أو مستحبا لكسب رضا الآلهة أو انقاء لفضيهم. وكان لكل فرد من أفراد المجتمع نصيب من هذه الطقوس يتحدد له إما بمقتضى انتسابه لإحدى البطون أو بحكم مكانته التى بلغها بنفسه فى إطار العائلة والمجتمع. ولم يكن الفرد يختار دينه؛ بل يتوارثه كجزء من مجموعة الفروض والالتزامات المفروضة عليه بصورة طبيعية بمقتضى مكانته فى العائلة وفى المجتمع. وكان الأفراد جميعا على درجة ما من التدين توازى درجة انتمائهم لمجتمعهم؛ أى أنهم كانوا يؤدون واجباتهم الدينية بدرجة من الحماس تتوقف على شخصيتهم وميولهم؛ ولكن لم يكن هناك من يرفض الدين تماما. فكان مطلوبا من كل فرد أن يكون على قدر من التدين، فقد

كان أداء الفروض الدينية بمثابة التزام اجتماعى ولكل فرد نصيبه منه. ولم يكن للمجتمع القديم يعرف اللاتسامح بمعناه الحديث؛ فلم يكن هناك إجبار على الإيمان بمعتقدات معينة لكى يفلت المرء من الموت. إذ لم يكن التدين بقصد الإفلات من الموت، بل للحفاظ على المجتمع ورخائه؛ وفى سبيل هذا الهدف، كان على كل فرد إما أن يودى واجبه أو يخرج على الجماعة المحلية والسياسة التى ينتمى إليها.

وربما كانت أبسط الطرق لإيضاح هذه الفكرة أن نقول إن كل إنسان يصبح عضوا فيما نطلق عليه للمجتمع الطيمى دون اختيار من جانبه، بل بحكم مولده ونشأته. أى أنه ينتمى إلى عائلة ما وإلى شعب ما، وهذا الانتماء يفرض عليه التزامات وواجبات محددة لا بد له من الوفاء بها بصورة طبيعية وخوفا من العقوبات الاجتماعية وفقدان الأهلية الشرعية. وفى الوقت نفسه، فإن هذا الانتماء يؤهله لبعض الحقوق والامتيازات. وفى هذا الصدد، يستوى العالمان القديم والحديث، ولكن بفارق هام؛ فالمجتمعات القبلية أو القومية فى العالم القديم لم تكن طبيعية تماما بالمعنى الحديث للكلمة. فكان للآلهة دور ومكانة توازى أدوار البشر ومكانتهم فيها. ولم تكن الدائرة التى يولد فيها الفرد مجرد مجموعة من الأهل والعشيرة، بل كانت تضم كيانات لها قدسية، وهى آلهة العائلة وآلهة الدولة، وهى كيانات كانت بالنسبة للعقلية القديمة تمثل جزءا من المجتمع وترتبط به بنفس درجة ارتباط أعضاء الدائرة الاجتماعية من البشر. وكانت العلاقة بين آلهة القلماء وأتباعهم يتم التعبير عنها بلغة العلاقات الإنسانية، ولم تكن هذه اللغة تؤخذ بمعناها المجازى، بل بمعناها الحرفى الصارم.

فلو جرى الحديث عن أحد الآلهة باعتباره أباً وعن أتباعه باعتبارهم أبناء، فقد كان المقصود بذلك أن أتباعه ينحدرون من نسله حرفياً، وأنه هو وأتباعه يشكلون عائلة طبيعية واحدة بواجبات عائلية متبادلة فيما بينهم. وإذا خاطبوا أحد الآلهة باعتباره ملكاً وأتباعه باعتبارهم خدامه، فقد كانوا يقصدون أن مصير الدولة في يده بالمعنى الحرفي للتعبير، وبالتالي فإن تنظيم شئون البلاد يتضمن شرطاً يقضى باستخارته والاسترشاد به في كل الأمور ذات الشأن، وشرطاً يقضى بالوفاء له بما يليق بالملوك من فروض الطاعة والإجلال.

وهكذا، كان المرء يولد في علاقة ثابتة محددة تجاه بعض الآلهة توارى في ثباتها ولحمديتها علاقته بمشيرته؛ وكان ديانته، أي ذلك الجزء من سلوكياته الذي كانت تحده علاقته بالآلهة، فكان لايزيد عن جانب واحد من الإطار السلوكي العام الذي يحدده له مكانه كفرد من أفراد المجتمع. ولم يكن هناك فارق بين الدين والحياة اليومية. فكان كل فعل من الأفعال الاجتماعية يتضمن إشارة إلى الآلهة والبشر على السواء؛ إذ لم يكن الكيان الاجتماعي يتألف من البشر وحدهم، بل من الآلهة والبشر معاً.

ونرى من جانبنا أن هذه الفكرة من مكانة الدين في النظام الاجتماعي تنطبق تماماً على كل بقاع العالم القديم وأجناسه في المرحلة الأولى من تاريخهم. وتكمن أسباب هذا التوحد للتمييز في ضباب عصور ما قبل التاريخ، بل لابد أنه كان سمة واحدة مشتركة بين كل بني البشر بالتمييز في الجنس والبيئة المحلية؛ ففي كل بقعة من بقاع العالم، نجد أن ديانة كل شعب أو قبيلة خرجت من ظلام ما قبل التاريخ إلى نور التاريخ المعروف تتوافق مع السمة



العامّة التي أشرنا إليها لتونا. ويمرور الزمن ومع تقدم المجتمعات، حدثت بعض التفسيرات. ففي الدين كما في غيره من المجالات، لم يكن الانتقال من الطابع القديم إلى الطابع الحديث للحياة مفاجئاً وبلا إعداد، بل كانت تسبقه عملية تفكك مستمر للبيئة القديمة للمجتمع، يصاحبها نمو الأفكار والمؤسسات الجديدة. ففي اليونان على سبيل المثال، تعرضت الصلة الوثيقة بين الدين وتنظيم العائلة والدولة للتغيير، فأصبحت أقل محدودية في نطاقها منذ وقت مبكر نسبياً بفضل مفاهيم القومية الهلينية التي عبر عنها هوميروس تعبيراً لاهوتياً. فإذا كانت قصائد هوميروس بمثابة توراة الإغريق كما هو شائع، فإن المعنى الحقيقي لهذه العبارة هو أن هذه القصائد تعبر عن أفكار تتعلق بالآلهة الذين خرجوا عن محدودية الديانة المحلية والقبلية وحُفظت لكل الإغريق رصيدة مشتركة من الأفكار والبواضات الدينية لاتعوقه المحدودية التي لم تكن تسمح في المراحل الأولى من المجتمع بالأخوة في الدين أو في مصالح عشيرة محددة أو جماعة سياسية معينة. وفي إيطاليا، لم يكن هناك ما يوازي أفكار القومية الهيلينية التي شاعت في اليونان، وبالتالي، كان الاتحاد الصارم بين الدين والدولة، والتضامن بين الآلهة والبشر باعتبارهم أجزاء من مجتمع واحد تجمع بينها مصالح وأهداف مشتركة يبدو في أجلى صوره في مؤسسات روما وحتى وقت متأخر تماماً. إلا أن الديانة التقليدية العادية التي اعتنقها الناس في اليونان وروما على السواء لم تخرج عن الطابع البدائي بدرجة كبيرة. وكان التفكك النهائي للديانة القديمة في البلاد ذات الحضارة الإغريقية والإيطالية قد جاء أولاً

على يد الفلاسفة ثم الديانة المسيحية. لكن المسيحية نفسها فى جنوب أوروبا لم تؤد الى القضاء على السمات الأصلية للوثنية التى حلت محلها. فمن بين فلاحى أسبانيا من لا يبدون إجلالا لمريم العذراء التى يؤمن بها أهالى قرية مجاورة لهم ويتباهون بكرامات قديسيهم المحليين؛ فهؤلاء لا يزالون يؤمنون بنفس المفهوم القديم عن الدين والذى كان يشبه العدا بين أتباع إلهين مختلفين فى مصر القديمة، وهى صيغة تلخص الفيرة بين أهالى القرينتين الأسبانييتين مثلا.

إن الفكرة القائلة بأن المفهوم الجوهرى للديانة القديمة يتمثل فى التضامن بين الآلهة وأتباعهم كجزء من كيان عضوى واحد تؤدى الى نتائج هامة أرى ضرورة تناولها بشئ من التفصيل مع الإشارة الى مجموعة الأديان التى تشكل موضوع هذه المحاضرة. ولكن رغم أن الحقائق والصور التى نستمدّها من عند الساميين، فإن كثيرا مما سنذكره فى هذه المحاضرة قد ينطبق بقدر ضئيل من الاختلاف على الدين القديم لدى أية مجموعة أخرى من البشر. فالفوارق بين الديانتين السامية والآرية مثلا ليست مبدئية أو جوهرية حسب التصور الشائع.

فقد بدأ الجنسان السامى والآرى من نقطتى انطلاق متشابهتين لدرجة يصعب التفريق بينهما لا فيما يتعلق بالمبادىء وحدها، بل فى التنظيم الاجتماعى بصفة عامة؛ وقد رأينا أن الديانة القديمة كانت جزءا لا يتجزأ من النسق الاجتماعى الذى كان يشمل الآلهة والبشر معا. كما أن الفارق بين طريقتيهما والذى ازداد وضوحا على مر العصور لم يكن مسألة جنس وميول فطرية، بل كان يتوقف الى حد كبير على مدى فاعلية الأسباب المحلية والتاريخية الخاصة.

حدثت الخطوات الأولى من التطور الاجتماعى والدينى فى كلا الجنسين

فى التجمعات الصغيرة التى كان لها فى فجر التاريخ نظام سياسى يقوم على مبدأ القرى وتربط بين أفرادها رابطة الدم فى المقام الأول، وكان الميثاق الاجتماعى الوحيد الذى كانت له القوة الحاسمة والطلقة يتمثل فى قانون النار كان البشر من مختلف العشائر بصفة عامة يعيشون جنباً إلى جنب، ويشكلون مجتمعات ليس بينها تهاون مطلق قائم على الأخوة فى الدم، إلا أن المصالح المشتركة والأعراف كانت توحد بينهم. ولا حاجة بنا الآن إلى الانشغال بأصل هذه الأعراف التى نجدتها فى كل أنحاء العالم منذ أقدم مراحل المجتمعات. ويكفى أن نشير إلى أنها كانت قائمة ولم يتم الحفاظ عليها بسبب الشعور بالقرى بل بسبب اشتراك المصالح والأعراف. وهذه للمجتمعات البشرية المختلفة العشائر التى كانت تعيش معاً على أساس التراحم وغالباً ما كان عليها أن تتحد فى أعمال مشتركة وخاصة الحرب كانت هى أصل الدولة القديمة. وربما لا نجد فى التاريخ القديم دولة قامت على عشيرة أو قبيلة واحدة متجانسة، ولو أن العشائر المدينة التى كانت تتحد لتشكل دولة كانت غالباً مائتة بمرور الزمن على افتراض من جانبهم بأنهم بطون من كيسان واحد قديم، ومن ثم كانوا يندمجون فى اتحاد أوثق ليجمع بينهم الحب والعمل. إلا أن اتحاد عدد من العشائر للقيام بعمل سياسى مشترك لم يكن فى البدء قائماً على احساس فعال بالقرى (فصانون النار لا يوحد إلا بين أعماء العشيرة الواحدة) أو على أى تنظيم سياسى متماسك، بل كان ينتج عن ضغوط الضرورة الفعلية، وكان يميل على الدوام إلى التفكك مع زوال هذه الضغوط. وكان التنظيم الوحيد الذى يتم من خلاله العمل المشترك هو التشاور بين زعماء العشائر وقت الحاجة، وكان

نفوذهم يشمل جمهور الناس. ومن هذه التنظيمات نشأت مجالس الشيوخ في الدول القديمة السامية منها والآريين على السواء. أما الملكية فيبدو كما نرى في أقدم الدول أنها نشأت بالصورة التي يصورها تاريخ بني إسرائيل. ففي أوقات الحروب، كان وجود قائد واحد يعد أمرا لا مفر منه، وفي الفترات التي يستمر فيها الخطر مائلا لمدة طويلة، تتحول السلطة المؤقتة للقائد المعترف به إلى زمامة مدى الحياة في الداخل وفي ميدان القتال على السواء، وهو ما حدث مع أحد القضاة مثل جدعون. وكانت مميزات القيادة الثابتة، سواء كقيادة للجيش أو كإدارة للضغائن والأحقاد التي تكنها العشائر التي تمثل تهديدا مستمرا لكيان الدولة، أمرا مسلما به في مؤسسة الملكية التي تنزع إلى مبدأ التوارث كما هو الحال في بيت داود، لأن بيت الملك كان أشد قوة وثراء بطبيعة الحال عن غيره من البيوتات، وبالتالي كان أقدر على تحمل هبء السلطة.

كان تطور المجتمع في هذا الصدد متشابها في الشرق والغرب على السواء، وكان التطور الديني يأتي في أعقاب التطور الاجتماعي بصفة عامة كما سنرى فيما بعد. ولكن الحقبة الأولى للملوك في كل من اليونان وروما تقع في الخلفية البعيدة من التراث ولا تمثل إلا نقطة الانطلاق نحو التطور الطويل المدى الذي كان الشغل الشاغل لمؤرخي هذين البلدين، في حين أن التطور المستقل للمجتمع السامي توقف عند مرحلة مبكرة. وفي حالة العرب البدو الذين كانوا في عزلة بين الصحور والرمال، فكانت الطبيعة نفسها عائقا في طريق هذا التطور. فحياة الصحراء لا تتيح الظروف المادية اللازمة لتحقيق التطور المتواصل نحو ما وراء النظام القبلي، فكان التطور الديني عند العرب متأخرا نسبيا، ومع

ظهور الإسلام كانت الوثنية القديمة ومعها البنية القبلية القديمة قد وهنت دون أن تنتقل إلى مرحلة التملن.

ومن ناحية أخرى، فإن الساميين الشماليين الذين لم يكن تطورهم يقل عن تطور اليونان حتى القرن الثامن قبل ميلاد المسيح، فقد حرّموا من الاستقلال السياسي، وبالتالي فقد انقطعوا في تطورهم الطبيعي بسبب تقدم الملوك الآشوريين من دجلة إلى البحر المتوسط. وبخروج هؤلاء الملوك من الأراضي الغنية والحصينة للنهرين وهو ما لم يتمكن أي من جيرانهم من منافستهم عليها، انطلقوا من غزو إلى غزو إلى أن دانت لهم دويلات سوريا وفلسطين جميعاً. وكان الآشوريون خزانة من أشد الأنواع بطشاً وتدميراً، وكان بنية المجتمع القديم تتعرض للتحكك والانهار التام حينما حلوا. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، لم يعد الفارق بين سوريا أو فلسطين واليونان ينحصر في مسألة العرق؛ بل كان الفارق بين مواطن حر وعبد يزرع تحت نير الاستبداد الشرقي. وقد تأثر الدين والمجتمع المدني على السواء تأثراً عميقاً بانهار المجتمعات الحرة القديمة في الأراضي السامية الشمالية؛ فلم يعد مجتمع الدين الواحد يتطابق مع الدولة، واستمر الترابط القديم بين الحياتين المادية والدينية ولكن بصورة مختلفة. لذا فلا غرو أن اتخذ تاريخ الديانة السامية منذ القرن الثامن فصاعداً وجهة مختلفة تماماً عن تلك التي نراها على الجانب الآخر من المتوسط.

كانت المجتمعات السامية القديمة تتسم بصغر الحجم والتباعد بسبب الضغائن المستمرة فيما بينها. لذا، كان لا بد من عودة الخصوصية الإقليمية التي ميزت المجتمع السياسي إلى الظهور من جديد في مجال الدين بناءً على مبدأ

التضامن بين الآلهة وأتباعهم. وينفس القدر الذي كان إله إحدى العشائر أو المدن يحظى بالقدسية في المجتمع الذي ينتمي إليه، كان بالضرورة عدوا لأعدائهم وغريبا بالنسبة لمن كانوا غرباء عليهم. وثم أدلة كافية على ذلك نجدها في الأسلوب الذي تتحدث به التوراة عن علاقة الشعوب بآلهتها. فحين يعبر داود مع نفسه عن مر شكواه عن «طرדوني اليوم من الانضمام الى نصيب الرب»، فقد كان يمثلهم بقوله له: «اذهب اعبد آلهة أخرى»<sup>١</sup>. وفي دفعه الى اللجوء الى أرض أخرى وقومية أخرى، يضطروه الى تغيير ديانته، إذ أن دين المرء جزء من انتمائه السياسي. فتقول ناهومي لروث: «قد رجعت سلفتك الى شعبها وآلهتها»؛ فتجيب روث قائلة: «شعبك شمعى والهلك إلهى»<sup>٢</sup>؛ أى أن تغيير القومية يعنى تغيير العقيدة. ويقول إرميا وهو على وعى تام بزيغ كل الأديان عدا دين إسرائيل إنه ليس هناك شعب يغير آلهته رغم أنها «ليست آلهة»<sup>٣</sup>؛ أى أن عقيدة أى شعب تظل ثابتة بقدر ثبات هويته السياسية. وفي حديث محائل من منطلق التوحيد، يقرن سفر التثنية بين سيادة يهوه وحقائق الوثنية بقوله إنه «وزع» أدوات العقيدة الزائفة «لجميع الشعوب التى تحت كل السماء»<sup>٤</sup>. و«توزيع» الآلهة بين الشعوب كتوزيع الممتلكات يمرر بدقة عن فكرة أن كل إله كانت له دائرته المحددة من الأتباع الذين تربطهم به صلة خاصة تشملهم هو وحده.

وهذا الشمول يتضح فى أجلى صوره بالطبع فى نصيب الآلهة من عداوات أتباعه وحروبهم. فأعداء الإله وأعداء شعبه سواء؛ وحتى فى التوراة فإن «أعداء الرب» ليسوا فى الأصل إلا «أعداء بيت إيل»<sup>٥</sup>. وفى الحرب، فإن كل إله

يعارب من أجل شعبه وإلى عونه يعزى الفضل في النصر؛ فالإله كاموش يمنح النصر لمؤاب، وآشور ينعم به على آشور<sup>٦</sup>؛ وغالباً ما تصاحب الصورة أو الرمز الإلهي الجنود في الحرب. وعندما تم جلب تابوت العهد إلى محلّة إسرائيل، «فخاف الفلسطينيون لأنهم قالوا قد جاء الله إلى المحلّة... وقالوا ويل لنا. من ينقلنا من يد هؤلاء الآلهة القادرين؟»<sup>٧</sup>. وكان حكمهم قائماً على تجربتهم، فحين أنزل داود بهم الهزيمة في بعل قراصيم كان بعض من الغنائم يتكون من أصنام حملوها معهم إلى ساحة القتال<sup>٨</sup>. وحين يتحدث أهل قرطاجنة في معاهدتهم مع فيليب المقدوني<sup>٩</sup> عن «الآلهة المشاركة في الحملة»، فإنهم بلاشك يشيرون إلى نزلاء خيمة القائد المقدسة التي كان الأسرى يكذبون أمامها قرباناً بعد النصر<sup>١٠</sup>. ويقول أحد الشعراء العرب فيما يشبه ذلك: «تقدم بغوث معنا ضد مراد»<sup>١١</sup>، أي أن صورة الإله بغوث كانت موجودة في ساحة القتال. وقد نلاحظ مدى الحرفية والمعنى المادى للموس في مفهوم نصيب الإله الذي يحصل عليه من أتباعه في الحروب.

ومادامت آلهة المجتمعات السامية على اختلافها كانت تشارك على هذا النحو في المداوات الموروثة لدى أتباعهم، كان من المستحيل على الفرد أن يغير ديانته دون تغيير قوميته، كما لم يكن من الممكن لمجتمع بأكمله أن يغير ديانته دون أن يذوب في جنس أو شعب آخر. فكانت الروابط الدينية والسياسية على السواء تنتقل من الأب إلى ولده؛ وكانت آلهة آبائه هي الآلهة الوحيدة التي كان يمكن له أن يعتمد على عطفها واستعدادها لقبول ولائه، إلا إذا هجر عشيرته وانضم إلى إطار جديد للحياة المدنية والدينية معاً. ولم يكن هناك من يقدم على

تغير ديانتته في المصور القديمة إلا من النبيذيين؛ ولم تكتسب مراسم الاحتفال التي كان يتم استيعاب الفرد بها في حياة دينية جديدة أية أهمية إلا بعد انفصام عرى الحياة السياسية القديمة لاتحادات الدويلات السامية الصغيرة.

ومن ناحية أخرى، كان الاندماج الاجتماعي بين مجتمعين يؤدي إلى اندماج ديني مواز. وكان هذا يحدث بطريقتين: إلهان يندمجان ليصبحا إلهًا واحدًا، كما حدث حين جمعت غالبية بني إسرائيل بين يهوه في ديانتهم المحلية ويعليم إله المرتفعات عند الكنعانيين ونقلوا عنهم طقوس المزارات المقدسة في عبادته دون أن يروا في ذلك ما ينم عن تراجع ولانهم ليهوه عن ذي قبل. وكان مما يسر هذه العملية ذلك التشابه الشديد في الصفات التي كانت تُنسب إلى مختلف الآلهة المحلية أو القبلية والتطابق في الألقاب القدسية التي كانت تُضفي عليها<sup>١٢</sup>. فلم يكن ثم فارق يذكر بين بعل وآخر إلا من حيث ارتباطه بعشيرة ما أو بمكان ما، وحين كانت العشائر تندمج عن طريق المصاهرة والنسب، أو تتمايش معا بقرية واحدة على أساس من الود الاجتماعي، لم يكن هناك ما يُقي على استقلال آلهتها. وفي حالات أخرى حيث كان يتم دمج الآلهة على اختلافها نتيجة لاندماج أتباعها في دولة موحدة، كان تميز الآلهة أكبر من أن يفقدها تفردا واستقلاليتها، فاستمرت تُعبد جنبًا إلى جنب في تحالف بين قوى إلهية، وهو ما لا نجد مفرا من أن ننسب إليه تطور نسق تعدد الآلهة عند الساميين. وتحالف الآلهة كما نجده في الدين الرسمي لمصر القديمة أو في قصائد هوميروس ليس ذلك النمط البدائي من الوثنية، وهناك بقايا قليلة منه نجدها في أقدم وثائق ديانة المجتمعات السامية الصغيرة. فكان الساميون القدماء



يؤمنون بوجود عدد من الآلهة، إذ كانوا يتقبلون آلهة أعدائهم وآلهتهم هم كحقيقة، لكنهم لم يعبدوا آلهة الغرباء الذين لم يكونوا يتوقعون منهم خيرا. ولما كان كل مجتمع صغير يكنّ قدرا من العداء لكل جيرانه من آن لآخر، فقد استحال صياغة نسق لتعدد الآلهة. فكان لكل جماعة إلهها - أو ربما إله وإلهة - لاصلة له من أى نوع بسائر الآلهة. ولم ينشأ المجتمع والعشيرة إلا بتكتل الجماعات الصغيرة فى وحدات أكبر، على غرار التحالف أو الاندماج بين أتباعهم. والحقيقة أن تطور النسق الهرمى أو اتحاد آلهة الساميين يرجع فى معظمه الى البابليين والآشوريين الذين توارث مساعى رجال الدولة بينهم لبناء امبراطورية متماسكة قوامها عدد كبير من التجمعات المحلية المستقلة فى خضم جهود الكهنة لإيجاد توحيد مماثل بين الديانات المحلية المتعددة<sup>١٣</sup>.

لم نتناول حتى الآن سوى الحقيقة العامة ونحوها أن البشر وآلهتهم فى المجتمع السامى كانوا يشكلون كيانا اجتماعيا وسياسيا ودينيا واحدا. ولكن فى سبيل إضفاء قدر من المصدقية على مفهومنا هذا، لابد لنا من تأخذ فى اعتبارنا المكانة التى كان يحتلها المنصر الإلهى للمشاركة الاجتماعية فى هذا الكيان. وهنا لمجد أن المفهومين الرئيسين لعلاقة الإله بشعبه هما علاقة الأب ببنيه وعلاقة الملك بشعبه. وقد نعلمنا أن ننظر الى المجتمع السامى باعتباره قائما على دعامتين: صلة الدم، وهذا هو أساس نظام العشائر أو البطون؛ واتحاد العشائر التى تعيش معا أو تعيش مجتبا الى جنب وتربط بينها مصالح مشتركة، وهذا هو أساس الدولة. ونرى الآن أن العشيرة والدولة تتمثلان فى الدين، فالإله باعتباره أبيا ينتمى الى العائلة أو العشيرة، وباعتباره ملكا ينتمى الى الدولة؛

ويحتل في كل من مجال من مجالات النظام الاجتماعي أسمى مكانة. وحرى بنا أن نتناول هذين المفهومين بشئ من التفصيل.

إن علاقة الأب ببنه له جانب معنوي وجانب مادي، ولا بد من أخذ كل منهما في الاعتبار في تناول معنى أبوة الإله القبلي في الديانة القديمة. فعلى الجانب المادي، يعد الأب هو الكيان الذي يدين له ابنه بحياته ويتحدد من خلاله قرابته بسائر أفراد عائلته أو عشيرته. والمفهوم القديم للقرابة هو وحدة الدم الذي ينتقل من الأب لولده ويجرى في عروق كل فرد من أفراد العائلة. وتعتبر وحدة العائلة وحدة مادية، فالدم هو الحياة - وهذه فكرة نعرفها من التوراة<sup>١٤</sup> - وكل من يتحدرون من أصل مشترك لهم دم واحد وبالتالي حياة واحدة. وتبدو فكرة أن كل جنس له حياة خاصة به ولا تزيد حيوات الأفراد عن أجزاء منه في أجلى صورها من خلال تصوير الجنس الواحد في صورة شجرة جذلها الجذ الأكبر وقرونها نسله، وهي صورة شائعة لدى كل الساميين، في التوراة وفي أشعار العرب على السواء.

ويكمن الجانب المعنوي في الصلات الاجتماعية والالتزامات التي تنبع من الصلة المادية - في نقاء صلة الدم التي تربط أفراد العائلة جميعاً معاً، وفي التعديل الخاص لهذه الصلة في حالة الأب وولده، فالأب يحمي ولده ويطعمه، في حين أن الولد يدين بالطاعة والولاء لأبيه.

وفي الديانة المسيحية وفي الديانة الروحية للمعبرانيين أيضاً، نجد أن فكرة الأبوة الإلهية منبئة تماماً عن الأساس المادي للأبوة الطبيعية. فالإنسان خلق في صورة الله، لكن الله لم يتجسد؛ وبنوة الإنسان لله ليست مسألة طبيعة، بل مسألة

منة وتشريف. ففي التوراة، يعد إسرائيل ابن يهوه، والرب هو أبوه الذى خلقه<sup>١٥</sup>؛ إلا أن هذه الخلق ليس عملا ماديا، بل يشير الى سلسلة من المن صاغت إسرائيل على هيئة شعب. ومن ثم، فإذا قيل عن بنى إسرائيل ككل «أنتم أولاد للرب إلهكم»<sup>١٦</sup> فإن هذه البنية قومية لاشخصية، وليس للفرد من بنى إسرائيل الحق فى أن يدعى لنفسه أنه «ابن يهوه».

أما فى الديانات الوثنية، فأبوة الآلهة أبوة مادية. فعند اليونان مثلا، نجد أن فكرة خلق الآلهة للبشر من صلصال كتشكيل الفخارى للأشكال والصور تعتبر حديثة نسبيا. والمفهوم الأقدم فحواه أن أجناس البشر لهم آلهة تخص أسلافهم، أو هم أبناء للأرض التى تعد الأم المشتركة للآلهة والبشر، بمعنى أن البشر من نسل الآلهة بالمعنى المادى للكلمة<sup>١٧</sup>. ونجد فى الكتاب المقدس ما يدل على شيوع هذا المفهوم عند الساميين القدماء. فيصف أرميا لعبد الأصنام وهم يقولون للصنم «أنت أبى» ويقولون للحجر «أنت ولدتى»<sup>١٨</sup>. وفى القصيدة القديمة، سفر العدد، ٢١ / ٢٩، يطلق على المؤييين اسم أبناء كاموش وبناؤه، وفى فترة أحدث، يطلق النبي ملاخى على امرأة وثنية «بنت إله غريب»<sup>١٩</sup>. وبما لاشك فيه أن هذه العبارات تعتبر توفيقا للغة التى كان جيران بنى إسرائيل الوثنيون يستخدمونها فى وصفهم؛ فهم يتمون الى حقة كان المجتمع فيها فى سوريا وفلسطين لا يزال متظما فى النسق القبلى بحيث أن كل عشيرة أو حتى كل تكتل من العشائر يشكل شعبا مستقلا صغيرا يعود أصله الى أب أول عظيم؛ وكما هو الحال فى اليونان فإن هذا الأب أو ἀρχηγέτης الخاص بالعنصر كان يتطابق مع إله ذلك العنصر. وبما يتفق مع ذلك ورود العديد من

أسماء الآلهة في أنساب الشعوب القديمة بسفر التكوين. فكان أدم مثلاً وهو جد الأدميين الأعلى هو عيسو شقيق يعقوب، أما بالنسبة للوثنيين فكان إلهاً كما يتبين من لقب «حويديدوم» (عابد أدم)<sup>٢٠</sup>. وبقياً هذه الأساطير قليلة بالطبع في السجلات التي وصلت إلينا من خلال العبرانيين الموحدين. ومن ناحية أخرى، فإن الشقف الباقية من النظريات الفينيقية والبابلية عن نشأة الكون ترجع إلى حفة كانت الديانة القبلية وصلة كل إله بعشيرة من العشائر قد طواها النسيان أو تراجعت مكانتها. ولكن يمكن القول إن الفكرة القائلة بأن البشر من نسل الآلهة لا تزال لها مكانتها. فتنظريه فينو بابليوس الفينيقية عن نشأة الكون تقول بذلك ولكن بصورة مشوشة بما يعزى إلى إيمان المؤلف بأن الآلهة ما هم إلا بشر ألهمهم شعوبهم نتيجة لما أسدوه لهم من خير. إلا أن هذا المفهوم في حد ذاته قد ينشأ كتفسير للدين الشعبي حيث يُنظر إلى الآلهة القديمة باعتبارها تمتُّ للبشر بصلة قريبة، وبالتالي فإن تأليه الأبطال من البشر لم يكن على تلك الدرجة من السخف كما نراها في عصرنا الحديث. وفي الأسطورة الكلدانية المحفوظة في بيروتس<sup>٢١</sup>، نجد تعبيراً عن الإيمان بأن البشر من دم الآلهة ولكن بصورة بدائية ساذجة إذ يقال إن الحيوانات والبشر على السواء خلقتوا من صلصال ممزوج بدم إله جُز عنقه. ولدينا هاهنا صلة دم تربط بين الآلهة والبشر والحيوانات، وهو اعتقاد ينتمي إلى أدنى أنماط الديانات الهمجية.

من الواضح أن فكرة الصلة الجسدية بين الآلهة والبشر تعد أحدث من فكرة الانتماء بين آلهة محددة وأنباهم؛ وبعد بقاء الفكرة في حد ذاته بصورة تعميمية، بعد أن توقفت ديانات البشر عن الاعتماد الكلي على الصلة القبلية،

دليلا على أن اتحادهم من دم الآلهة لم يكن قاصرا على هذه العشيرة أو تلك، بل كان سمة شائعة في الأديان القبلية السامية القديمة وهي سمة منسوجة في أعماق النسق الكلي للعقيدة بحيث لا يمكن تجاهلها حين لم يعد مجتمع الديانة الواحدة قائما على نقاء صلة القرى.

وسنرى مدى صدق هذا الأمر بصورة أكثر وضوحا عندما نأتى الى الحديث عن السمات المشتركة للعقيدة السامية، وخاصة الاستخدام العقائدى لمفهوم الدم الذى يعد الرمز البدائى لصلة القرى. وفي الوقت نفسه، يلاحظ أن هناك نمطا آخر ظلت فكرة الاتحاد من نسل الآلهة باقية من خلاله بعد انهيار النظام القبلى عند الساميين الشماليين. وحين حدث هذا، وبعد أن أصبح أتباع الإله الواحد يتمون الى عشائر مختلفة توحد بينهم الروابط السياسية بدلا من روابط الدم، لم يعد من الممكن اعتبارهم جميعا أبناء الإله. فلم يعد أباهم، بل ملبيهم. ولكن لما كانت الآلهة فى المجمع المخطط هم فى الأصل الآلهة القديمة للبطون الأكثر تأثيرا، فإن أفراد هذه البطون ربما كان لا يزال يمكنهم الرجوع بنسبهم الى إله العائلة ويجدوا فى هذا الانتساب فخارا بكرم المحتد. وهكذا ظلت البجونات الملكية والنبيلة عند اليونان والساميين على السواء تجد فى الرجوع بنسبها وجذورهما الى جد إلهى. ونبشتا يريجيل وسيلويس إيتاليكو<sup>٢٢</sup> أن البيت الملكى فى صور والأسر النبيلة فى قرطاجنة كانت تزعم انتسابها الى بعل الصورى، ولجد من بين ملوك دمشق الآراميين الذين ورد ذكرهم فى التوراة أكثر من واحد يسمون «بن هلد» أى ابن الإله هلد؛ وفى زنجيرلى، يبدو من اسم الملك «بار ركب» زعما بالانتساب الى الإله «ركب إيل»<sup>٢٣</sup>. ومن بين الأسماء

الآرامية اللاحقة نجد أمثلة شائعة من قبيل *بِرَلاها* (ابن الله)، *بِرَعمشمين* (ابن رب السماء)، *بِرَته* (ابن آته). وفي تلمع، نجد أسماء مثل *برنيو* (ابن نيبو)، *برشمش* (ابن الإله الشمس)؛ وفي سفر عزرا الثاني، يصادفنا لقب عائلة خدام المعبد *بركس* (ابن الإله كاوس). وهناك شك في أن تكون ثمة فكرة محددة وراء هذه الأسماء في الحقب اللاحقة؛ وربما كان انتشارها يرجع إلى ميل الناس إلى اقتباس أسماء الطبقة الأرستقراطية، وهي سمة شائعة في الشرق والغرب على السواء<sup>٢٤</sup>.

إن الإيمان بأن كل أفراد بطن من البطون هم أبناء وبنات لإلهها يتوقع له أن يظل مستمرا لمدة أطول بالجزيرة العربية حيث لم تتعرض القبيلة للاندثار في ظل الدولة وحيث استمرت القرابة هي الرابطة المقدس للوحدة الاجتماعية حتى ظهور الإسلام. والحقيقة أن العديد من القبائل العربية كانت تحمل أسماء الآلهة أو أسماء كيانات سماوية تعبد كآلهة ويسمى أفرادها «بنو هبل» أي «أبناء البدر» وما إلى ذلك من أسماء<sup>٢٥</sup>. وليس هناك ما يبرر رفض تفسير هذه الأسماء أو على الأقل الأسماء الأقدم منها في ضوء أسماء البطون المماثلة والتي نجدها عند الساميين الشماليين؛ فالعقائد الدينية عند العرب وكذلك في كل من فلسطين وسوريا تشتمل في الأصل على الإيمان بصلة القرى بين الإله وأتباعه. ولكن في حقب لاحقة من الوثنية العربية التي لا تملك بين أيدنا صورا كاملة عنها، انفصل الدين عن المشاعر القبلية إلى درجة بعيدة، وهو ما يعزى في المقام الأول إلى الهجرات المكثفة التي حدثت في القرون الأولى بعد الميلاد وحملت معها القبائل بعيدا عن المقار الثابتة لآلهة آبائهم<sup>٢٦</sup>. فنسى الناس ديانتهم القديمة، ولما كانت أسماء الآلهة تستخدم كأسماء تطلق على الأفراد من

البشر فقد تدنى الجسد الإلهي إلى مرتبة البشر حتى قبل ظهور الإسلام. إلا أن العرب اللاحقين عبدوا آلهة لم يكن آباؤهم يعبدونها، وكانت هناك قبائل من دماء غريبة تجتمع معا في الأماكن المقدسة ومع ذلك فإن هناك العديد من الشواهد الدالة على أن آلهة العرب كانت في الأصل آلهة عشائر بعضها وأن روابط الدين كان بعد امتدادا لرباط الدم.

ومن الشواهد الرئيسة على ذلك أن الواجبات التي تفرضها صلة الدم كانت هي الواجبات الوحيدة التي تحظى بالتقديس المطلق. فالمحارب العربي قبيل الإسلام لم يكن يول اهتماما بالدين بالمعنى الشائع للكلمة؛ فلم تكن تشغله أمور الآلهة وفروض المبادات. لكنه كان يكنّ مشاعر دينية لعشيرته تصل إلى حد التقديس، وكان دم أقربائه شيئا مقدسا لا ينبغي المساس به. وسرعان ما يندمج هذا التناقض الظاهري حين ننظر إليه في ضوء المفهوم القديم الذي كان يرى أن الإله وأتباعه يكونون مجتمعا تنطبق فيه نفس صفة القدسية التي تميز علاقة الأنباع بالههم على العلاقة بين الأنباع وبعضهم البعض. وكان المجتمع الديني الأصلي هو الجماعة العرقية، وكانت فروض القرى تمثل جزءا من الديانة. لذا، فحتى حين تراجعت مكانة إله العشيرة وكاد ينسى فإن ديانة العشيرة ظلت باقية في صورة تقديس صلة القرى<sup>٢٧</sup>.

وتؤكد الصلة البدائية بين الدين والقرى مرة أخرى باقتصار الكهانة على رجال من نفس العشيرة أو العائلة التي كانت في كثير من الحالات ذات دم يختلف عن دم الأنباع، وهي حالات لم تكن شائعة بين العرب<sup>٢٨</sup> وحدهم، بل بين سائر الساميين وفي أرجاء العالم القديم. وفي مثل هذه الحالات، كانت

عشيرة الكهنة تمثل في الغالب الجماعة العرقية التي كانت تسيطر على مقدسات الإله وتواصل إدارتها لها بعد قبول انضمام أتباع جدد من الخارج لديانتهم. وسيوضح حين نصل إلى موضوع القرى أن القبائل على اختلاف دمايتها كانت تتعبد لإله واحد في معبد واحد في حين أنهم كانوا منمزلين فيما بينهم ولم يكونوا يتحدون في أى عمل مشترك يؤلف بينهم فى وحدة دينية. فكانت دائرة الدين لا تزال هى العشيرة رغم أن الإله المعبود لم يكن إله العشيرة، وكان السبيل الوحيد للاندماج دينيا بين عشيرتين هو إقامة مراسم العهد حيث يتم التعهد رمزيا على أنهما أصبحتا من دم واحد لا اثنين. من ثم يتضح أن دائرة التكتل الدينى عند العرب كانت فى الأصل هى العشيرة، ولا حاجة لدليل يثبت أن الإله نفسه كان يُنظر إليه على أنه كانت تربطه بأتباعه صلة دم باعتباره كبيرهم أو جددهم الأعلى.

ومن الشائع أن المفهوم السامى الأصلى للجد الإله كان يتسم بالتجريد والنيبية؛ وفى حين أن الديانة الآرية كانت بأسطوريتها الشعرية تجذب آلهتها إلى نطاق الطبيعة والحياة البشرية، نجد أن الديانة السامية كانت على الدوام تبتدى ميلا عكسيا يسمى إلى النأى بالآلهة عن البشر إلى أبعد درجة ممكنة، بل كانت محتوية فى داخلها منذ ببلبيتها على بذور الألوهية المجردة. وتبعاً لهذا الرأى، فإن النزعة التجسيدية فى الديانة السامية، أى كل التعميمات التى تنطوى فى معانيها الحرفية على أن للآلهة طبيعة مادية حسية تماثل طبيعة الإنسان، كانت تُفسر على أنها مجرد مجاز؛ وللدلالة على الفارق الجوهرى بين المفهومين الآرى والسامى فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية، يقال إن الأساطير الآرية التى



تصرف الآلهة فيها كالإنسان ويختلطون بهم، بل يشتركون معهم فى حياة واحدة لا مكان لها فى الديانة السامية. إلا أن هذه الفرضية لا أساس لها. صحيح أن بقايا الأساطير السامية القديمة ليست كثيرة؛ إلا أنه لا سبيل إلى حفظ الأساطير بلا أدب مكتوب، وليست هناك كتابات قديمة عن الوثنية السامية باستثناء الأدب المسمارى البابلى، ولجد فيه نبذا متفرقة من أساطير عديدة. وصحيح أيضا أنه ليست هناك أساطير كثيرة فى أشعار الجزيرة العربية الوثنية؛ إلا أن الشعر العربى ليس له صلة كبيرة بالدين. فهو يرجع إلى ذروة اضمحلال الوثنية القديمة، ولم يصل إلينا إلا من خلال المجموعات التى جمعها الباحثون المسلمون الذين كانوا يحرصون على تجنب تراث آبائهم الوثنيين أو طمس قدر الإمكان. ومن المسلم به أن الساميين لم يكن لديهم شعر ملحمى أسطورى مقارنة بنظيره عند اليونان؛ إلا أن العبرية السامية كان يشوبها القصور فى مجال الإبداع والجهد المنظم والمظاهر مما يعد كافيا لتبرير هذه الحقيقة. ولا يمكن لنا أن نخرج باستنتاجات عن الدين نتيجة لغياب الأساطير؛ والسؤال هو هل هناك آثار لآى نوع من الأساطير حتى ولو من النوع الساذج؟. والإجابة بالنفى القاطع. ولست أبدأ هاهنا فى الحديث عن الأساطير السامية بوجه عام، ولكن ينبغى أن أشير إلى أن هناك بقايا من أساطير ومن طقوس دينية تتعلق بمفهوم الكيانات الإلهية وعلاقتها بالإنسان، وهو ما يبرر أهمتنا للمصلة بين الآلهة والإنسان حرفيا وحييا كما هو الحال فى اليونان تماما. وفى اليونان، كان حب الآلهة لبنات الإنسان يرجع إلى تاريخ بعيد، أما فى بابل، فكان الإله بل لا يزال حتى عهد هيرودوت يحتفظ بزوجة من البشر تبيت الليل وكان يعتقد أنها تشاركه الفرائش<sup>٢٩</sup>.

وفي واحدة من الآثار القليلة من الأساطير القديمة تم زرعها ضمن النقوش العبرية دون تغيير نقراً عن أبناء الآلهة عن اتخذوا زوجات من بنات البشر وأصبحوا آباء لأبطال العصور الغابرة. ومن هؤلاء الأبطال إزدوبار في الأساطير البابلية، وهو من لم تأنف الإلهة عشتار من أن تمتحه نفسها. ويتضمن تراث الجزيرة العربية أساطير مماثلة. فكان يعتقد أن عشيرة عمرو بن ربوع تنحدر من سمات وهي الجنّة التي تزوجت أباهم البشرى؛ إلا أنها نخضت منه فجأة لدى رؤيتها لوميض الرعد<sup>٣٠</sup>. وفي هذا الصدد، فإن التمييز بين الآلهة وأنصاف الآلهة يعد مسألة روحية؛ فأنصاف الآلهة ينتمون إلى السماء، ولو أنهم لا يرتقون إلى مرتبة الآلهة ذوي الدائرة المعترف بها من الأتباع<sup>٣١</sup>.

هناك إذن كثرة من الشواهد الدالة على أن نمط الديانة القائمة على القرابة والتي يشكل الإله وأتباعه فيها مجتمعاً تجمع بين أفراد صلة الدم كان سائداً على نطاق واسع في حقبة مبكرة بين كل الشعوب السامية. بل إن هذه الشواهد تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ولا تدع مجالاً للشك في أن هذا النمط كان هو الأصل في ديانة الساميين والذي تطورت عنه سائر الأنماط. ويتضح ذلك في أجلى صوره في الجزيرة العربية حيث نجد تطابقاً بين مفهومى الدين والعشيرة يضرب بجذوره إلى درجة أن تغلب جانب العشيرة على الجانب التطبيقي من الدين حتى بعد أن اتجه البشر إلى عبادة آلهة غير آلهة العشيرة. إلا أن الصلة بين الدين والقرابة عند الأفرع الأخرى من الساميين غالباً ما تتضح في صور لا يمكن تفسيرها إلا بالإشارة إلى مرحلة بدائية من للجمع كان نطاق صلة دم فيها هو نفس نطاق الوحدة الدينية والاجتماعية. فالشعوب في تميزها عن العشائر

المحدودة لا تقوم على مبدأ القرابة، ورغم ذلك فإن الشعوب السامية تزعم انتسابها لجد واحد وتنتشر فى دياناتهم القومية فكرة فحواها أن الإله وأتباعه ينتمون لأصل واحد، وهو ما نراه دليلاً قوياً على أن أسس ديانة الساميين كانت قد وضعت قبل بدء التاريخ المكتوب بحقب بعيدة، فى عصور سحيقة كانت القرابة فيها هى النمط الوحيد المعترف به للعلاقة الودية بين أفراد بنى البشر، وبالتالي هو النمط الوحيد الذى كان يمكن من خلاله وضع إطار لمفهوم العلاقة الودية الثابتة بين جماعة من البشر وكيان غيبى ما. ومن الأمور المسلم بها حالياً أن كل المجتمعات البشرية تطورت عن هذه المرحلة؛ وتدل الشواهد على أن الأنماط التاريخية للدين عند الساميين يمكن لرجاعها إلى مرحلة كهذه.

إن الأبحاث المحدثّة عن تاريخ الأسرة تذهب إلى فكرة مستبعدة تماماً، وهى أن القرابة المادية بين الإله وأتباعه والنسب وجدت آثار دالة عليها فى كل أنحاء المنطقة السامية كانت فى الأصل تقوم على مفهوم الأبوة. فكان دم الأم لا الأب هو الذى يشكل الرباط الأسمى للقربى عند الساميين وكذلك عند سائر الشعوب القديمة، وفى هذه المرحلة من حياة المجتمع، لو كان إله القبيلة الذى كان يُعتقد أنه الأصل الذى انحدرت منه القبيلة إلهة لا إله، لكأن قد عبّدت بالضرورة. والحقيقة أن الإلهات لعبن دوراً كبيراً فى الديانة السامية لا يقتصر على دور الزوجات النابتات للآلهة. فيلاحظ فى مختلف أركان المنطقة السامية أن هناك آلهة كانت فى الأصل إنثائاً ثم غيروا جنسهم وتحولوا إلى آلهة، وهو ما يبدو وكأنه قد صاحب التغير فى قاعدة القرابة البشرية<sup>٣٢</sup>. ولما كانت القرابة ترجع إلى الأم وحدها فإن الإله الذكور الذى تربطه بأتباعه وحدة الأصل لم يكن

إلا ابن صمهم أو بالأحرى أخيههم بلغة تلك المرحلة من تطور المجتمع. وهذه فى الحقيقة هى الصلة بين الآلهة والبشر كما يؤكدنا الباحث بيندار فى إرجاعه لكليهما الى أم مشتركة هى الأرض. وقد نرى عند الساميين بقايا من هذه الفكرة تتمثل فى الأسماء الشخصية التى تصف صاحبها بأنه «أخ» الإله أو «أخته». ولو كان الأمر كذلك، فلا بد لنا من أن نميز الأهمية الدينية للمفهوم الأقدم والأوسع انتشارا عن صلة القربى بين الإله والعنصر البشرى الذى يعبده من الأفكار الخاصة الأكثر تقدما والتى ظهرت فى مرحلة أرقى من التطور الاجتماعى حين أصبح الإله ذو القربى يُعبد باعتباره أباً.

إن بعضاً من أهم وأقوى السمات التى ميزت الوثنية القديمة، بل كل الأديان القائمة على عناصر الطبيعة منذ عصور الطوطمية عند الإنسان الأول فصاعداً، لتجد تفسيراً كافياً لها فى صلة القربى الحسية التى جمعت بين البشر ومن هم أعلى من البشر فى مجتمع دينى واجتماعى واحد دون الإشارة الى عقيدة الأبوة الإلهية الخاصة. وعلى هذا الأساس يتضح التضامن الطبعى بين الإله وأتباعه والذى كان من سمات الديانة القديمة؛ فالصلة الوثيقة التى ربطت بين البشر وأهلهم هى نفس صلة الدم التى ربطت فى المجتمع القديم بين البشر وبعضهم البعض ونفس المبدأ المقدس القائم على الانتماء الأخلاقى. من ثم، نرى أن الدين حتى فى أشد أنماطه سذاجة كان قوة أخلاقية؛ فالقوى التى كان الإنسان يقدسها كانت تقف الى جانب النظام الاجتماعى والقانون القبلى؛ وكانت خشية الآلهة حافزاً لتطبيق قوانين للمجتمع التى كانت فى الوقت نفسه قوانين أخلاقية.

ورغم أن أقدم الديانات القائمة على عناصر الطبيعة كانت ترتبط بأقدم الأخلاقيات، إلا أنها لم تكن تصلح للارتقاء إلى مثل أرقى؛ فبدلاً من أن تهدى إلى طريق التقدم الاجتماعى والأخلاقى كانت تقنع بالتبعية بل بالتأخر عن الركب أحيانا. والشعور الدينى منحفظ بطبيعته، إذ أنه يرتبط بالعادات والأعراف القديمة؛ ويبدو أن الآلهة التى لا يمكن التقرب إليها إلا بمجموعة من الطقوس التقليدية والمبادئ السلوكية الثابتة كانت تقف دائماً إلى جانب من يكرهون التغيير. وغالباً ما كان الدين عند الساميين وعند غيرهم من الأجناس يعمل ضد رقى الأخلاقيات، لا أنه كان فى جوهره قوة للشر، بل لأنه كان يتشبث بالمعايير الأخلاقية المتقدمة الخاصة بمرحلة ماضية من تطور المجتمع. والاصطفائية من أوضح سمات الديانة القبلية؛ فالإنسان مسئول أمام إلهه عن أخطائه التى يفتونها فى حق أحد أفراد عشيرته أو مجتمعه السياسى، لكنه قد يغش الغريب أو يسرقه أو يقتله دون اعتداء على حرمة الدين. فالإله لا يرمى إلا قومه. وهذه درجة محدودة من الأخلاقيات نطلق عليها اللاأخلاقيات. إلا أن مثل هذا الحكم يصبح زائفاً تماماً من وجهة نظر تاريخية ما. فالأخلاقيات بمعناها الأوسع والتى تشمل كل البشرية ترجع فى جذورها إلى عادات الولاء والمودة والإيثار، وهى عادات تكونت فى الأصل ولزادات رسوخاً فى نطاق الأسرة أو العشيرة الضيق؛ والدور الذى لعبه الدين القائم على القربى فى تطور هذه العادات واستمرارها يعد من أجل الخدمات التى أسداها للتقدم الإنسانى. وهى خدمة كان قادراً على إسداها لأن الآلهة نفسها كانت من أفراد العشيرة، والفرد الذى لم يكن يكتفى بولاء حقيقياً لمبادئ عشيرته كان عليه أن يحسب لها ولقومه من البشر حسابهم.

هناك كاتب فرنسي بليغ كتب مؤخرًا يستشهد بكلمات لاستاتيووس (Statius) تنطبق على ديانة الساميين حيث قال: «كان الإنسان يتوهم أنه محاط بأعداء يسمى لاسترضائهم»<sup>٣٣</sup>. ولكن إذا صدقت المقولة التي تذهب إلى أن الإنسان البدائي كان يحس بأنه محاط بأخطار لا حصر لها ولا يفهمها، وبالتالي يجسدها باعتبارها قوى معادية خفية أو غامضة أكبر من قوة البشر، فإن القول بأن السعى لاسترضاء هذه القوى هو الأساس الذي قام عليه الدين ليس صحيحًا. فالدين باعتباره شيئًا آخر غير السحر والشعوذة ومنذ أقدم العصور يخاطب العشيرة الأقربين وينصب على كيانات ودودة خيرة قد تغضب أحيانًا على قومها، لكنها دائمًا تتسم بالسماحة إلا تجاه أعداء أتباعها أو المارقين على المجتمع. والدين بالمعنى الحقيقي للكلمة لا يبدأ بخوف غامض من قوى مجهولة، بل بتقديس ودي لآلهة معروفة ترتبط بأتباعها بأواصر قرابة وثيقة. وليس الدين بهذا المعنى ربيب الخوف؛ والفارق بينه وبين رهبة الإنسان البدائي من أعدائه غير المرئيين مطلق وشاسع سواء في أقدم مراحل التطور أو أحدثها. ولم تبدأ قوى السحر الغيبية القائمة على الرعب والطقوس التي تهدف إلى مهادنة الآلهة الغريبة في غزو الدين القبلي أو القومي إلا في عصور الضحك الاجتماعي كما هو الحال في آخر عصور الدوليات السامية حين وقف البشر وآلهتهم عاجزين أمام زحف الآشوريين. أما في العصور الأفضل حالًا، فلم يكن لديانة القبيلة أو الدولة دخل بالغيبات الدخيلة أو طقوس السحر التي قد يفرضها الهلع على المرء. فليس الدين صلة تعسفية للإنسان الفرد بالقوة الغيبية بل هو صلة بين كل الأفراد في مجتمع ما وقوة تكن للمجتمع مشاعر خيرة

وتحمى قوانينه ونظامه الأخلاقى. ويبدو أن هذا الفارق قد فات على بعض المنظرين المحدثين، إلا أنه كان واضحا تماما بالنسبة للفطرة السليمة فى القدم حين كانت أعمال السحر تعد اعتداء على الأخلاق والدولة. فكان قمع طقوس السحر عند بنى إسرائيل من الأمور التى شغلت مؤسس المملكة، وكان التبشير بديانات غريبة عليهم بعد جريمة شتعاء. ولم يكن هذا قاصرا على بنى إسرائيل؛ بل كان هذا هو المتبع فى كل مجتمع قديم على درجة من التنظيم.

كانت قرابة الإله أو الإلهة بالمشيرة فى المرحلة التاريخية من الديانة السامية تتحدد على أساس الأبوة أو الأمومة، وكان المفهوم الأول سائدا طبقا للمقاعدة المتأخرة التى كانت تنسب الابن لأصل أبيه. وكانت المرأة فى ظل قانون النسب إلى الذكر تحتل مكانة تابعة؛ فالأب هو الرأس الطبيعى للأسرة والأم فى مكانة أدنى، وبالتالي، كانت المكانة العليا فى الدين لا للإلهة الأم، بل للإله الأب. وفى الوقت نفسه لم يكن مفهوم الإلهة الأم مجهولا، بل كان مرتبطا بمعتقدات كانت ترجع إلى عصور تعدد الأزواج والنسب إلى الأنثى. فكانت الإلهة هشتار البابلية فى أقدم صورها تنتمى إلى هذه النوعية من الإلهة الأم، فهى غير متزوجة أو بالأحرى تختار رفقاءها المؤقتين اختيارا حرا تاما، وهى الملكة المتوجة وهى التى ولدت قبل كل الآلهة<sup>٣٤</sup>. أنها أم الآلهة والبشر على السواء، وهى التى تلبس لباس الحداد لموت فرسها فى أساطير الفيضان الكلدانية. وب نفس هذه الصورة كان أهل قرطاجة يعبدون «الأم الكبرى» التى تبدو فى صورة مطابقة لصورة لتانيث أرتيميس «هذراء السماء»<sup>٣٥</sup> وكانت اللات العربية معبودة الأنباط باعتبارها أم الآلهة، ولا بد من الربط بينها وبين الأم العذراء التى ورد

وصف عبادتها في البطراء عند ابيقانيوس<sup>٣٦</sup>.

ولما كان البشر والآلهة من أصل واحد في الأصل، فما يستتبع ذلك أن تكون أم الآلهة، كمشتار مثلاً، أما للبشر كذلك؛ ولكن إذا استثنينا بابل وآشور حيث استمرت الآلهة في التحدث عن نفسها باعتبارها ذرية عشتار، يتضح أن هذه الفكرة كانت ماثلة أمام العابد السامي حين كان يخاطب إلهته باعتبارها الأم الكبرى. إلا أننا إذا حكمنا بالشبه، بل بأوجه شبه حديثة كتلك التي نجدها في الإيمان بمريم المجدل، نجد أن استخدام اسم يناسب أصدق الصلات الإنسانية كان يرتبط في المبادات بمشاعر الدفء والإخلاص. «هل تنسى المرأة رضيعها فلا ترحم ابن بطنها. حتى هؤلاء بنسبون وأنا لأنساك»<sup>٣٧</sup>. لم تكن هذه الأفكار دخيلة في مجملها على الوثنية السامية، حيث نجدها في اللغة التي يستخدمها آشور بانيبال في مناجاته لمشتار حين تشتد به الحال، وفي العثمائية التي كانت تنزلها على قلبه<sup>٣٨</sup>.

وهنا أيضاً يظهر الضعف الكامن في الوثنية، في عجزها عن فصل الدوافع الأخلاقية للدين عن مصدرها في مفهوم حسى عن الإله وصلته بالإنسان. فكانت الأمومة الإلهية بالنسبة للساميين الوثنيين حقيقة مادية توازي صلة القربى بين البشر والآلهة بصورة عامة، وكان تطور العقائد والأساطير الموازية تركز على الجانب الحسى أكثر من تركيزها الجانب الأخلاقي من الأمومة، وكانت تبرز الأفكار الجنسية المنفرة، خاصة حين أدى تغيير ناموس صلة القربى إلى تجريد الأم من مكانتها القديمة في الأسرة وإلى تحويل جزء كبير من سلطتها إلى الأب. وكان هذا التغيير يسير جنباً إلى جنب مع إلغاء تعدد الأزواج



وفقدان المرأة لحق اختيار رفقاتها، خضعت لسيادة زوجها، ووضعت غير الزوج قيوداً على حريتها فى التصرف فى نفس الوقت الذى أصبح فيه أطفالها يتسبون لعشيرته هو لا لعشيرتها فى الميراث وفى كل ما تفرضه صلة الدم من فروض. ومع مسايرة الدين لنواميس الأخلاقيات الاجتماعية الجديده الناجمة عن هذا التطور، أصبحت الأم الإلهية المستقلة شريكة تابعة لإله ذكر بالضرورة؛ فعادت عشتار بصورتها القديمة المتعددة الأزواج الى الظهور فى كنعان وفى غيرها فى صورة عشتروت زوجة بعل العظيم. وإذا كان تفوق الإلهة أكبر من أن يحى، فقد تلجأ الى تغيير جنسها كما هو الحال بجنوب الجزيرة العربية حيث تحولت عشتار الى الذكورة لتصبح عثر. ولم يتأخر أى موروث دينى عن مسايرة تقدم المجتمع؛ فاستعادت الإلهة شخصيتها القديمة كام لا زوجة تكن الولاء لزوجها، وفى معبدها كانت تفرض حمايتها باسم الدين على الحرية الجنسية للمجتمع البدائى بل كانت تفرض على بنات أتباعها التضحية بعفتهم قرباناً لها قبل السماح لهن بالارتباط بالزواج وما يستتبعه من ولاء، وهو ارتباط كانت الإلهة تحمته.

كان الجانب العاطفى من الوثنية السامية يرتبط دائماً بعبادة الإلهات من الإناث من خلال روابط الأمومة التى كانت تحمى أرق الأحاسيس وأنفاسها من ناحية، ومن ناحية أخرى من خلال الروابط الأخرى المتصلة بالمرأة، وهى أحاسيس كانت غالباً ماتمس الجانب الحسى الذى تطور بكل قوة عند الجنس السامى. وكانت الأحاسيس التى تبرز عندما كان الإله يُعبد فى صورة أب تتميز بالصرامة، إذ تكمن السمة التى تميز الأبوة عن صلة القربى بصفة عامة فى

السلطة الأبوية، في ضرورة احترام الابن لأبيه والقيام على خدمته. ووردت الوصية الخامسة التي تحض الأبناء على البر بالآباء في سفر ملاخي (١/٦) مع الوصية ببر الخادم بسيد، ويتحدث نفس النبي (٣/١٧) عن «إشفاق» الأب «بابنه الذي يخدمه». ولا يزال الابن البالغ في الجزيرة العربية حتى يومنا هذا يقوم على خدمة أبيه كما يخدم الخادم سيده، ويضفي نفس القدر من التقديس. ولا يبدى الأب حنانه وتسامحه إلا لأطفاله الصغار. ومن ناحية أخرى، فإن سلطة الأب لم تكن ذات طابع استبدادي. فلم تكن له سلطة الحياة والموت على أبنائه كما هو الحال في القانون الروماني<sup>٣٩</sup>، وبعد تجاوزهم لطور الطفولة لم تكن لمة وسيلة لديه ليفرض سلطته عليهم إن هم أبوا الانصياع لها. ورغم ما بهذا من تناقض، إلا أنه ينسجم تمام الانسجام مع الروح العامة للتوابت السامية التي ترى ضرورة وجود سلطة وضرورة قبولها لدى الجميع دون الحاجة إلى قوة تفرضها سوى ضغط الرأي العام. وتتميز سلطة الشيخ العربي بنفس هذه السمة؛ وحين يصدر قاض عربي حكماً على أحد المذنبين، فإن المذنب مخير بين أداء الدية وهي شكل من أشكال العقاب والاستمرار في مناوئة من ألقى عليه بالاتهام.

من ثم فإن مفهوم الإله القبلي باعتباره أباً أدخل إلى الدين فكرة السلطة الإلهية والتبجيل والخدمة الواجبة على المؤمن نحو إله؛ إلا أنها فكرة لا تحمل في طياتها معنى التطبيق الصارم والدقيق للأوامر الإلهية من خلال فرض عقوبات غيبية. فاحترام السامي لأبيه هو نفس احترامه لعشيرته مركزاً في شخص واحد يمثلها، وسلطة الأب ما هي إلا مظهر فردي لسلطة العشيرة، وهي

سلطة لا يمكن أن تفوق طاقة العشيرة على تقبلها. ومن ثم، فإن الإله فى مجال الدين باعتباره أباً يمثل أغلبية القبيلة فى تطبيق العرف القبلى على المارقين من أفرادها؛ ويؤدى الطرد وهو العقوبة الوحيدة التى تطبق عادة على البدوى، الى عزله من عضوية الجماعة الدينية؛ ومن ينشق على عرف القبيلة عليه أن يخشى الإله وأهله معاً. أما فى الأمور النافذة التى لا مجال فيها للطرد فكان التسامح الذى تبديه القبيلة نحو تجاوزات أبنائها يعزى الى الإله؛ فهو لا يخاصم أباً من أتباعه بسهولة، وبالتالي فإن من يتميز بشئ من الجسارة منهم لم يكن يتردد فى إطلاق العنان لنفسه دون خشية الإله الأب. أما بالنسبة لأتباعه ككل، فلم يكونوا يعتقدون من وجهة نظرهم أن الإله يمكن أن يغضب على أى شئ يفعلونه إلا فى حدود النور المؤقت الذى ينتهى بنوبتهم أو بمجرد تغير مزاج الإله، حين تغلب رحمته الدائمة على غضبه المؤقت، وهو ما يحدث حين يراهم فى أزمة كتمرضهم لعدوان شديد من أعدائهم وأعدائه. فهناك تساهل شديد بين البشر وإلههم القبلى، وسلطته الأبوية لا تنسم بالصرامة أو التعت. وهذه سمة مميزة من سمات الديانة الوثنية ولا تختفى حين كان يُنظر الى إله العشيرة باعتباره ملكاً لا أباً. فنطالع فى نقش الملك ميشع مثلاً أن كاموش كان غاضباً على شعبه فسمح لإسرائيل بقهر مؤاب؛ ثم مرة أخرى لمجد كاموش يحارب من أجل مؤاب ويخلصها من أعدائها. ولا نجد تفسيراً لتغير موقف الإله؛ ويبدو أنهم كانوا يسلمون جداً بأنه لن يرضى برؤية شعبه يعانى الأسوأ. وبنفس هذا المنطق لمجد جماهير العبرانيين قبيل السبي تتلقى نبوءات بأن الرب مسند لتفويض ناموسه الأخلاقى القويم ولو بتدمير إسرائيل الأثمة. فكان تسامح

الرب بالنسبة للأنبياء معناه صبره ودعوته المتكررة لهم بالتوبة وإرجاؤه للعقاب طالما كان هناك أمل في الإصلاح؛ أما بالنسبة للوثني ولأصحاب العقيدة الوثنية في إسرائيل، فكان تسامح الآلهة يؤخذ على أنه ميل للتخاضى عن خطايا أتباعه.

إن التوفيق بين تسامح الله وعدله المطلق من أكبر مشكلات الدين الروحاني، وقد حلت المسيحية هذه المشكلة من خلال مبدأ الكفارة. وبما يذكر أن هذه المشكلة لم تظهر في الوثنية بنفس الصورة التي وردت في الإنجيل، لا لأن آلهة الوثنية كانت تفتقر إلى الخير والصفح، بل لأن عدالتها لم تكن مطلقة. ومع ذلك فإن افتقارها للمعدل المطلق لا يعني أن الآلهة كانت ظالمة بطبيعتها إذا ما قيست بالمعايير المجتمع آنذاك؛ فقد كان يُعتقد أنها تتعاطف مع السلوك القويم، لكنها لا تعمل على تطبيقه بصرامة في كل الحالات. أما بالنسبة لنا ولمن ألفوا النظر إلى الصفات الإلهية نظرة مطلقة، فهذا أمر يصعب إدراكه، لكنه كان شيئا طبيعيا تماما حين كانت سلطة الإله تُفهم على أنها سلطة ملكية لا تختلف عن سلطة الملك من البشر.

كانت الملكية البشرية في طور نشأتها لا تقل في افتقارها إلى المطلقية عن سلطة الآباء والكبار في العشيرة، إذ كانت تفتقد التنظيم الكافي لتنفيذ حكم الملك أو فرض طاعة أوامره. وكانت سلطة الأمير معنوية لاحسية؛ فكانت مهمته الإرشاد لا إملاء سلوكيات محددة على رعيته من الأحرار، كانت مهمته أن يبين الصواب لا أن يطبقه<sup>٤٠</sup>. وهكذا كانت محدودية السلطة الملكية تسير في اتجاه عكسي بالنسبة لنظيرتها في الملكية المحدودة الحديثة. فالملك وحكومته

بالنسبة لنا مسلح بكل السلطات اللازمة لتطبيق القانون والعدالة، وتكمن محدودية سلطته فى استقلال التشريع والمحاكم القضائية. أما الملك السامى القديم فكان على العكس من ذلك؛ فكان هو قاضى القضاة وكانت أوامره قوانين، ولكن لم تكن أحكامه ولا أوامره تنفذ إلا إذا ساندتها قوى كانت سلطته عليها ضئيلة. فكان ثقله يرجع فى جزء منه الى الأثر الأخلاقى لأحكامه، وفى جزء آخر الى الموارد المادية التى كانت تحت إمرته لا باعتباره ملكا من النبالة العليا أو زعيما لدائرة قوية من الأهل والتابعين. ولو كان الحاكم يكتسب ثروته ومكانته من خلال غزواته المظفرة أو يرث موارد تراكمت لدى سلسلة من الأسلاف الملكيين فربما توفرت له سلطة استبدادية، وكانت الأسرة الملكية المستقرة تنبج تدرجيا نحو الملكية الشمولية خاصة إذا كان البيت الملكى قادرا على الحفاظ على جيش دائم يدافع عن مصالحه. أما الاستبداد التام على غرار النمط الشرقى الحديث فلم تتوصل إليه أى من الممالك الصغيرة التى سجلتها الامبراطورية الآشورية، ولا شك أن الأفكار التى تكمن وراء مفهوم السلطة الإلهية ترجع الى عصر كانت الملكية البشرية فيه لا تزال فى صورة بدائية وكانت قوتها التنفيذية محدودة للغاية؛ فلم يكن الحاكم مستولا عن الحفاظ الدائم على القانون والنظام فى أرجاء مملكته. فلم يكن يُتَظَر منه أن يتدخل فى معظم الأمور إلا إذا احتكم اليه طرف أو آخر فى نزاع ما؛ وحتى فى حالة كهذه لم يكن الرضا بقراره مؤكدا بالنسبة لمن صدر القرار لصالحه، حيث كان يمكن أن يستخلص حقه من خلال انتماءاته العائلية. وما كان لمثل هذا النظام الإدارى المفكك أن يمثل إطارا لمفهوم الرعاية الإلهية الكاملة التى لا تنغاضى عن ظلم

ولانتهاون في ضياع حق؛ قد يكون الإله المحلي خيرا وعادلا، إلا أنه لم يكن نشطا أو ذا قدرة مطلقة على الدوام. إلا أننا لا ينبغي أن نفترض أن هذا انتهاون كان يمثل نقيصة في شخصية الإله آنذاك. فالساميون بطبيعتهم يضيّقون بالسلطة ولا يميلون إلى الخضوع لسلطة بشرية أو إلهية صارمة. فالإله الذي كان يمكن الوصول إليه وقت الحاجة والذي يترك البشر لأنفسهم أغلب الوقت كان يحظى بدرجة من القبول عندهم أكبر من إله لا تنقل عينه عنهم ولا يستطيعون خداعه. وكل ما كانت تريده المجتمعات السامية من آلهها باعتباره ملكا كان يتلخص في ثلاثة أشياء: مساندتهم في مواجهة أعدائهم وإسداء النصيح لهم عن طريق الوحي أو من خلال العرافين في الأمور المتعلقة بالآزمات القومية والحكم بالعدل حين تستعصى الحالة على قدرة البشر. وكان حكماء العشيرة وقضااتها وجنودها يعتبرونه قدوة لهم ويلتمسون منه العون إذا دعت الحاجة. أما بالنسبة لغيرهم فلم يكن من المنتظر منه أن يظل منشغلا بشئون البشر على الدوام. وفي الأمور العادية، كان على البشر أن يرفعوا شئونهم وشئون أهليهم بأنفسهم، ولو أن الإحساس بقرب الإله في كل وقت وإمكانية اللجوء إليه وقت الحاجة كانت بمثابة قوة معنوية تعمل باستمرار على حفظ النظام الاجتماعي. والحقيقة أن قدرات هذه القوة المعنوية كانت ضعيفة للغاية، إذ كان يمكن للشرب أن يئى نفسه بأن الشر أمر يفتقر؛ إلا أن الدين رغم ضعف أثره على السلوك بهذه الصورة ساعد على تطور مجتمع منظم وعلى الخروج به من أسر الهمجية. لا يمكن الزعم بأن الدين القديم كقوة اجتماعية وسياسية قد فشل في أداء

مهمته فى المراحل الأولى من تطور للمجتمع السامى؛ إلا أن صلته بنظام الأسرة والمشيرة التقليدى الموروث كانت أوثق من أن يحتفظ بحيويته الكاملة مع انهيار النظام الاجتماعى. وكانت خطوة حقبة الغزو الآشورى على التاريخ الدينى لانتقل عن خطورتها على التاريخ المدنى عند الساميين الشماليين؛ فعند ذلك الوقت فصاعداً أصبح الدين فى عزلة عن واقع الحياة الاجتماعية. ولكن إذا نحينا الكارثة الآشورية جانباً، نجد أن هناك أسباباً قوية تدعو إلى الظن بأن فترة صنفوان الدين القومى للساميين الشماليين فى القرن الثامن قبل الميلاد كانت قد انقضت وأن انهياره كان وشيكاً. وكانت منافع السلوك الأخلاقية التى كان يلمسها ترتبط بالاحتياجات الأولية للمجتمع البدائى مع غريزة البقاء لدى الجماعة. ولم يكن الحماس للدين يلاحظ إلا فى أوقات الخطر حين تقايل المشيرة وقائدها الإلهى فى سبيل البقاء. أما فى أوقات السلم والرخاء فلم تكن للدين قدرة على الارتقاء بالإنسان عن الماديات وحنه على الخير والرشاد. ومالم تكن المشيرة فى خطر لم يكن يدعو إلى الإيثارة، بل كان يحث على التسامح تجاه الطيات التى يتم التمتع بها تحت حماية إله المشيرة. وكانت الشرور التى أخذت تنخر فى المجتمع يبطء والمقامد التى كانت تبدو للوهلة الأولى وكأنها حالات استثنائية لا تنسحب على المشيرة كلها والفوضى التى صاحبت زيادة الثروات والفوارق فى توزيعها وارتقاء النسيج الأخلاقى نتيجة للانغماس فى الترف والماديات فكانت أشياء لا يمسها الدين وما كان الإله الرفيق السمع ليعيرها اهتماماً. وكان الإله الذى يستطيع التعامل مع هذه الشرور هو الرب الذى بشر به الأنبياء، لا مجرد ملك شرقى ارتقى عرشه فى السماء، بل الرب

العادل الذى وفى كل مكان عيناه مراقبتين الطالحين والصالحين ولا يرضى الظلم، ٤١.

رأينا فيما سبق أنه من الأنسب أن نفترض مؤقتا ودون قطع مناقشتنا لعرض الآلة أن الإله الأعلى لدى الشعوب السامية التى تجاوزت المرحلة القبلية وتطورت الى دولة منظمة نسبيا كان يعامل باعتباره ملكا. أما الدليل الحاسم على ذلك فلا بد من البحث عنه فى تفاصيل الشعائر الدينية التى سنتناولها بعد قليل والتى سنرى أنها تنم عن مفهوم شديد الواقعية عن ملكية الإله. وفى الوقت نفسه قد نشير بإيجاز الى بعض الشواهد الدالة على غير ذلك. فملكية الرب فى العهد القديم يشار اليها دائما على أنها مجد لإسرائيل، ولكن ليست هناك أية إشارة توحى بأن فكرة ملكية الإله كانت حكرا على العبرانيين. بل على العكس، فالشعوب الأخرى هى ممالك الآلهة الزائفة أو «ممالك الأوثان وأصنامها المنحوتة» ٤٢. ولجد فى حالتين استثنائيتين قاضيا نقبا أو نبيا يظهر ليعلم أن سلطة الرب تختلف عن ملكية البشر ٤٣ لدى الشعوب المجاورة. إلا أن هذا المفهوم كان يستعمى على فهم غالبية بنى إسرائيل، بل على أنبياء حقبة الملوك وجيران بنى إسرائيل كذلك. فلو أمكن توزيع الابن فى حياة أبيه كما حدث فى حالة سليمان، أو لو استطاع أن ينوب عن أبيه كما ناب يوثام عن هزرياه ٤٤، لما كانت هناك صعوبة فى اعتبار الملك البشرى نائبا للملك الإله الذى كان يعتقد أنه أب الجنس الملكى، وبالتالي فى إضفاء قدر من القدسية على الأسرة الملكية. لذا فإن بعل الصورى يلقب بلقب «ملكارت» (ملك المدينة) أو «ربنا ملكارت، بعل رب مدينة صور» ٤٥، واعترف المستعمرون القرطاجيون



بهذه السيادة بأدائهم لضريبة العُشر لمعبده بالمدينة الأم؛ فالأعشار فى الشرق ضريبة للملوك<sup>٤٦</sup>. وكان الإله الأعلى للعمونيين يسمى «ملكُم» أو «ملكُم» وهى مجرد صيغة أخرى من لفظ «ملك» (ملك). كما أن لفظ «ملك» أو «ملك» مأهو إلا نطق مشوه لنفس اللفظ يعزى الى الشكوك التى ساورت اليهود اللاحقين الذين كانوا ينطقون لفظ «ملك» على وزن «بُشِت» - بمعنى «زائف» - للدلالة على لقب أى إله زائف. وبعد إضفاء الألقاب الملكية على الآلهة فى كل من بابل وآشور شائعا بدرجة واضحة. ولدينا أيضا «ملكِبل» (الملك يعمل) وهو الإله الأعلى عند آرامى تدمرا ولكن فى هذا المثال وفى غيره من الأمثلة اللاحقة ربما يمكن افتراض أن ملكية الإله الأعلى تعنى سلطته على سائر الآلهة لا على أنباهه. ومن ناحية أخرى، هناك كم هائل من الشواهد يمكن استقائه من أسماء الأعلام ذات المدلول الدينى والتى يشار فيها الى الإله باعتباره ملكا. وكانت هذه الأسماء شائعة عند الفينيقيين والآشوريين بنفس درجة شيوعها لدى بنى إسرائيل<sup>٤٧</sup>، بل نجدها حتى لدى عرب منطقة الحدود مع سوريا ومصر<sup>٤٨</sup>.

وحين ينظر للإله على أنه ملك، فإنه بالطبع يخاطب بلفظ «السيد» ويشار الى أنباهه باسم «الرعية»، ومن ثم فإننا نجد بين الألقاب الإلهية «أدون» (السيد، فى حين أن «أدونيس» هو الإله تموز) و«دريت» (السيدة وهو لقب للإلهة تانيت) عند الفينيقيين وتلحق بها عبارات مماثلة عند الشعوب الأخرى<sup>٤٩</sup>، فى حين أن المؤمن فى كل الساميات يطلق عليه لقب خادم أو عبد (عبد، عبيد) لإلهه، وهو نفس اللقب الذى يشير به أحد أفراد الرعية الى نفسه فى حديثه مع

الملك. ويستخدم لفظ «خادم» بصورة شائعة عند أتباع الديانات ويشكل أساس عدد كبير من أسماء الأعلام المشابهة - عبد إشمون، عبد بعل، عبد أوسير... ويشير هذا اللفظ للوهلة الأولى الى مفهوم أشد صرامة عن ملكية الإله، فأحد أفراد الرعية لا يعد عبداً للملك إلا في ظل نظام استبدادي صارم؛ بل إنه يؤخذ كأحد الفروق التي تميز الديانة السامية عن ديانة اليونان؛ فالصلة بين الإنسان وإلهه في الأولى هي صلة عبودية، أما في الأخرى فليست كذلك. إلا أن هذا الاستنتاج يستند الى التفاضل عن سمة التأديب في الحديث. فعندما يخاطب المرء من فوقه يشير اليه بقوله «سيدي» والى نفسه بقوله «خادمك»<sup>٥٠</sup>، وهذه الصيغة المهذبة لا تستخدم إلا في حضرة الملك؛ أما في غيابه فيقصد بخدمه حاشيته ممن يمثلون بين يديه أو رعاياه الذين يعملون بخدمته، كجنوده مثلاً. ويرد هذا اللفظ بصورة مستمرة في العهد القديم لتمييز خدم الملك عن سائر الناس عامة. من ثم، فخدام الرب هم في بعض المواضع الأنبياء الذين يسعون لمهمة خاصة؛ وفي مواضع أخرى كما هو الحال في المزامير هم عباده المجتمعون في المعبد؛ وفي مواضع ثالثة كما هو الحال في سفرى التثنية وأشعيا هم الخدم الحقيقيون دوناً عن بنى إسرائيل، وهم ليسوا رعاياه إلا اسماً. موجز القول إن لفظ «عبد» أو «عبيد» (خادم) مشتق من الفعل «عبد» (بمعنى خَدَمَ أو عَبَدَ)، وهو لفظ مرن كما رأينا ويحتمل معنى خدمة الأب لأبيه وكذلك خدمة العبد لسيده<sup>٥١</sup>. وهكذا فحين يشار الى الفرد باسم خدام الرب من الأرباب فهذا يوحي ضمناً لا بأنه ينتمى الى الجماعة التي يعد الإله ملكاً عليها وحسب، بل بأنه شديد الإخلاص في خدمته وعبادته. وكثيرها من أسماء، نجد أن التراكيب

التي تضم اللفظ «عبد» كانت أكثر شيوعاً في الأصل عند العائلات الملكية والكهنوتية التي يدعى أفرادها أن لهم اهتماماً خاصاً بالدين وقرباً دائماً من الإله؛ وفي حقبة لاحقة، حين كان الفرد لا يلتزم في عبادته بانتماؤه القومية، كانوا يقومون بتحديد المذهب الذي ينتمى إليه أو النمط الذي وجهه والداه إليه. أما عدم الربط بين استخدام هذه الأسماء وفكرة العبودية للملك إلهي مستبد فتتضح تمام الوضوح في شيوعها بين العرب الذين كانت فكرتهم عن السلطة بصورة عامة، سواء الإلهية أو البشرية، تتسم بضعف واضح. وكانت العرب والعيرانيون القدماء يعبرون عن الصلة بين الفرد من أفراد الرعية ورئيسه الإلهي بأسماء من نوعية أخرى. فكان اثنان من أبناء الملك شاذول يطلق عليهما «إشبعل» و «ميربعل» وكلاهما بمعنى «رجل بعّل» أي الرب الذي كان يسمى بعّل في تلك الحقبة المبكرة؛ ولدينا أسماء مثل «أمرى إيل» (رجل إيل) و «أمرى شمس» (رجل الإله الشمس) وما إليهما عند عرب حدود سوريا<sup>٥٢</sup>؛ وفي الجزيرة العربية نجد أن أسماء مثل «أمرى القيس» (رجل قيس) و «شائع اللات» (نحير اللات)، وكلها تعبر عن الصلة بين المحارب الحر وقائده.

أما نظرة العرب للسيادة أو الزعامة بنفس نظرة أبناء جنسهم الشماليين فهذا أمر نثبته مثل هذه الأسماء بالإضافة إلى القاب مثل «رب» و «ربّي» (السيد، السيدة) كانوا يخاطبون بها آلهتهم وإلهاتهم، ويؤكد تاريخ نشأة الإسلام بصفة خاصة. فكان النبي محمد قاضياً ومشرعاً وقائداً لاجتماع من جانيه، بل لأن العرب على اختلاف بطونهم كانوا مستعدين لإسناد مسائل الأحقية والأولوية إلى أية سلطة إلهية، لأنهم لم يكونوا يخضعون لبعضهم البعض<sup>٥٣</sup>.

فكانوا يأتون بمشاكلهم للنبي كما كان بنو إسرائيل يأتون بها لموسى، وكانت قراراته هي قانون الإسلام كما كانت قرارات موسى الأساس الذي قامت عليه التوراة العبرية. إلا أن التطور الطبيعي لفكرة الملكية الإلهية عند البدو العرب فكانت بدائية ومنقوصة حتى عصر النبي، وهو أمر متوقع في مجتمع لم ينتقل إلى نظام الملكية البشرية اتصالاً هادئاً. كانت هناك ممالك مستقرة في مختلف أركان الجزيرة العربية في عصور رخاء التجارة العربية، حين كانت نفائس الشرق الأقصى تصل إلى سواحل المتوسط على ظهور القوافل القادمة من جنوب الجزيرة العربية. ولكن بعد فتح الطريق البحري إلى الهند، تدهأت هذه الممالك وكادت البلاد بأسرها تعود إلى عصور الفوضى. كان البدو يشعرون دائماً بالحاجة إلى سلطة تضع حداً للنزاعات المستمرة بين القبائل والعشائر، إلا أن كبرياءهم ونفورهم من الانصياع لسلطة مهيمنة لم يسمح لهم بالخضوع طويلاً لسلطة أجنبية. ومن ناحية أخرى، فإن الانتماء المفرط للمشيخة كان يؤكد أن الزعيم الذي يتم اختياره من الداخل لن يساوى في معاملته بين أهل عشيرته وشخص من دم آخر. لذا فبعد سقوط مملكتي اليمن والأنباط اللتين كانتا تعتمدان في قوتهما على التجارة، لم تبذل المحاولات لإقامة كيان متماسك من عدة قبائل ينمو في شكل دولة مشجانة إلا تحت حكم الرومان والفرس. وكان انهيار قوة الدين في الجزيرة العربية في أواخر عهود الوثنية العربية يسير بموازاة هذه الحالة من التفكك السياسي. فكان البدو قد فقدوا شعورهم بالانتماء والقربى نحو آلهتهم القبلية، ولم يكونوا قد تعلموا الإذعان الدائم والامتثال لأية سلطة خارج نطاق القرابة. وكانوا يتعدون عن ديانتهم بقليل ما كانوا يبدون من

ولاء لهذا الحاكم البشرى أو ذاك ممن كانوا يرون أنه من المناسب أن يتقادوا له لبعض الوقت، وكان استعدادهم لنبد آلهتهم فى لحظة غضب أو يأس لا يقل عن استعدادهم لتحويل ولائهم من حاكم صغير لآخر<sup>٥٤</sup>.

ناقشنا حتى الآن مفهوم السلطة الإلهية باعتبارها النمط الأساسى للملكية السامية حين كانت العشيرة لا تزال تتألف من بدو أحرار يحتفظون بنظامهم القبلى ويحساسهم بالكرامة والاستقلال الناشئ عن النظام القبلى الذى يعد كل أفراد العشيرة فى ظله إخوة وكل فرد يشمر فى ظله باحتياج إخوته إليه وإمكانية اعتماده على إخوته. وما من مبدأ أشد ثباتا عندهم من قانون الثأر، فهو أساس النظام القبلى، والقانون فيه هو العين بالعين سواء فى الدفاع أو فى العدوان، دوغما اعتبار للأشخاص. والملك فى مجتمع كهذا يعتبر سلطة إرشادية مهدلة لسلطة ملكية؛ فهو الزعيم الذى تتوحد من حوله عدة قبائل للقيام بعمل مشترك، وهو الحكم فى حالات النزاع الذى لا يقبل الصلح بين عشيرتين لا ترضى إحداهما بالتنازل أمام الأخرى. من ثم، فالملكية أو السلطة الإلهية لم تكن مبدأ للنظام والمعدل المطلق، بل كانت مبدأ لنظام أرقى ولعدالة أكثر نزاهة مما يمكن تحقيقه حين لا يكون هناك قانون سوى قانون الدم. وكلما ازدادت سلطة الملك قوة وازداد قدرة على فرض إرادته من خلال التدخل النشط فى الخصومات التى تنشأ بين رعاياه ارتفع مستوى الحق فوق اعتبارات تفوق طرف على الطرف الآخر من حيث قوة عشيرته التى تشد من أزره. وقوة الحاكم فى حمايته للضعيف ولو من باب إثبات أنه أقوى من القوى. ولما كان الإله أقوى من البشر، ولو أنه لم يكن يعتبر قادرا على كل شئ، فقد أصبح ناصرا

للمحق في مواجهة القوة، وحاميا للفقراء والأرامل والأيتام ولمن لا نصير له على الأرض.

ومن الملاحظ في التاريخ القديم أن المساواة البدائية في النظام القبلي تميل بمرور الزمن إلى التحول إلى حكم للمصفوة تفرضه العشائر الأقوى أو العائلات الأقوى داخل العشيرة الواحدة، بمعنى أن العشائر الأصغر والأضعف ترضى بمكانة تعتمد فيها على جيرانها الأقوى في تأمين أنفسهم؛ وحتى داخل العشيرة الواحدة كان الأفراد يميزون بين أبناء عموماتهم الأقرب إليهم والأبعد عنهم، ومع بداية هدم المساواة في توزيع الثروة، كان الافتقار إلى السند يعنى الرضا بالخصوع لحماية طرف بعيد أقوى وبالتراجع إلى مكانة أدنى. وكانت الملكية هي القوة الخاصة الوحيدة التي تسير عكس هذا الاتجاه؛ فمن مصلحة الملك أن يحافظ على توازن القوى ويحول دون الإفراط في تمجيد النبالة التي يمكن أن تنافسه على السلطة. وهكذا كان الحاكم ولو بدافع الأنانية يرتفع تدريجيا إلى مكانة نصير الضعيف في مواجهة القوى والمدافع عن الأخلية ضد الصفوة. وكان الصراع الناجم عن هذه الظروف بين الملك والنبالة ينتهى في الشرق بصورة مختلفة عنه في الغرب، فكانت الملكية تنهار أمام الصفوة في اليونان وروما؛ وكانت تتماصك في آسيا، إلى أن تتطور إلى نظام استبدادى في الدول الكبيرة أو تنهار أمام قوة استبدادية أجنبية في الدول الصغيرة. وكان هذا التفاوت في المصير السياسى يودى إلى تباين في التطور الدينى. فالإله القومى فى بادئ الأمر لم يكن ينسخ الآلهة القبلية والعائلية، ولم يكن وجود الملك يعنى إزاحة المؤسسات القبلية والعائلية؛ لذا كان الغرب أكثر ميلا إلى حكم

صفوة إلهية تتألف من عدد من الآلهة مع قليل من سمات الملكية القديمة وتتمثل فى سلطة الإله زيوس غير الفعالة. أما فى الشرق، فكان الإله القومى أكثر ميلا الى اكتساب سلطة ملكية حقيقية؛ وما يوصف دوما بأنه ميل طبيعى من جانب ديانة الساميين الى التوحيد الأخلاقى ليس إلا محصلة للتحالف بين الدين والملكية. فمهما بلغ فساد الملكيات الحقيقية فى الشرق، فإن فكرة الملكية باعتبارها مصدرا للعدالة المطلقة بين كل أفراد العشيرة دون اعتبار للأشخاص كانت أرقى من مبدأ حكم الصفوة الذى كان من المتوقع من كل نبيل من النبلاء فى ظله أن يحاىي عائلته ولو على حساب الدولة أو العدل؛ وكانت المفاهيم الدينية فى أذهان الأفراد الأرقى فكرا والأكثر نقى إن لم يكن فى أذهان العامة أيضا تقوم على المثال لا على الواقع. وفى الوقت نفسه كانت فكرة العدالة الإلهية المطلقة والبغظة كما نَجدها عند الأنبياء تعد أمرا طبيعيا فى الشرق والغرب على السواء، فالملك السامى مهما بلغت مثاليته بعد كيانه أرضيا بعيدا كل البعد عن الكمال، وكانت معايير من الحق تختلف بالنسبة لشعبه وبالنسبة للغرباء. كما أن الفكرة النبوية التى تذهب الى أن الرب يتصر الحق ولو أدى الأمر الى تدمير شعبه من بنى إسرائيل تتضمن معيارا أخلاقيا دخیلا على التراث السامى والأرى على السواء. من ثم، فإن الاختلاف فى الدين بين الشرق والغرب فيما يتعلق بالتوجهات الأخلاقية هو اختلاف فى الدرجة لا من حيث المبدأ؛ وكل ما يمكن قوله هو أن الشرق كان أكثر استعدادا لتقبل فكرة الإله ذى الحق المطلق، لأن المؤسسات السياسية والتاريخ والهوية الواسعة بين المثال والواقع فى السلطة البشرية كانت توجه أذهان البشر الى زيادة الشعور بالحاجة

الى الحق وتقدم عندهم فكرة النظر الى سلطة الملك باعتبارها المصدر الحتمى له. ولا بد من إصدار حكم مماثل على التوجه التوحيدي المفترض فى النسق الدينى السامى بالمقارنة بنظيره الهيلينى أو الآرى. ولا مجال للزعم بأن أيا من النسقين عرف التوحيد فى مسيرة تطوره الطبيعي، ولم يكن الاختلاف بينهما يمس إلا المساواة أو الخضوع لسلطات الإله. ولكن إذا كانت فكرة وحدة الرب عند الإغريق ضربا من ضروب التأمل الفلسفى لا تمت للدين الحقيقى بأية صلة فإن التوحيد عند أنبياء العبرانيين ظلوا على اتصال بفكر الجنس السامى ومؤسساته من خلال تصور الإله الواحد ملكا يتسم بالعدل المطلق، وهو رب بنى إسرائيل القومى الذى كان مقدرا له فى الوقت نفسه أن يصبح رب الأرض كلها، لا لمجرد أن سلطته كانت تشمل الدنيا كلها، بل لأنه باعتباره الحاكم الكامل الأمثل ما كان ليتحقق فى جذب كل الشعوب الى طاعته (أشعيا، ٢/٢ وما بعدها).

وحيث نتحدث عن تصور الأنبياء عن سلطة الرب وحتمية امتدادها الى ما وراء بنى إسرائيل لتشمل الأرض كلها فإننا نلقى الضوء على سمة مشتركة بين الديانات السامية كلها وينبى أن نوضحها لكى نتفهم ما تفوق فيه الأنبياء على المجال المشترك للفكر السامى وحتى تكتمل فى أذهاننا صورة التطور النهائى للديانات السامية باعتبارها مؤسسات قبلية وقومية.

كانت للجماعات السامية منذ أقدم العصور تشتمل بالإضافة الى البدو الأحرار من ذوى الدم النقى (إزراح بالعبرية، صريح بالعربية) وعائلاتهم وعبيدهم على طبقة من الرجال كانوا هم أنفسهم أحرارا ولكن لم تكن حقوق



سياسية، وهم الغرباء الذين يتمتعون بالحماية (جير، جيريم بالعبرية، جار، جيران بالعربية) وكثيرا ماورد ذكرهم فى التوراة وفى الكتابات العربية المبكرة. فكان الغريب (جير) عند العبرانيين هو رجل من قبيلة أخرى أو حتى آخر يأتى ليقوم بمكان لا يحظى فيه بمساندة عشيرته، فيدخل تحت حماية عشيرة من العشائر أو زعيم قوى. وتعد حرمة الضيف من المبادئ التى كانت تخفف من قسوة الصحراء منذ بواكير حياة الساميين رغم أنهم كانوا يعتبرون كل غريب عدوا. فالمرء آمن وسط أعدائه بمجرد أن يحل فى خيمة من خيامهم، بل بمجرد أن تلمس يده أحبالها<sup>٥٥</sup>. وكان إيذاء الضيف أو إنكاره حق الضيافة عليه يعد اعتداء على الشرف يلحق بالمتدى عارا لا يحصى. وكانت الضيافة عند العرب ميثاقا مؤقتا، فيكرم الضيف ليلة أو لثلاثة أيام على الأكثر<sup>٥٦</sup>، وبعد ثلاثة أيام آخر، تنتهى الحماية الواجبة له على مضيفه<sup>٥٧</sup>. أما الحماية الدائمة فتنادرا ماترد على الغريب إن طلبها<sup>٥٨</sup>، وما أن يمنحها أى من أفراد القبيلة تصبح ملزمة للقبيلة كلها. والالتزام هائما هو التزام شرف ولا ترتب عليه أية عقوبة بشرية سوى رأى العام، لأن الغريب إن وقع عليه اعتداء لا تكون له عشيرة لمحارب من أجله. ولنفس هذا السبب فهو التزام مقدس كان العرب القدماء يؤكدون عليه بحلف يمين فى المعبد، ولا يتحلل المرء منه إلا بإجراء رسمى فى نفس المكان المقدس<sup>٥٩</sup> حتى ينسنى للإله أن يسبغ حمايته على الغريب بنفسه. ولم يكن على الغريب تحت الحماية أن يتأزل عن ديانته بتأزله عن عشيرته الأولى. كما أن هذا لم يكن يعنى قبوله فى ديانة حماه، إذ كانت الديانة تسير بحدى الحقوق السياسية. ولكن كان من الطبعى بالنسبة له أن يعترف الى حد ما بإله الأرض

التي يعيش عليها، ونظرا لأن الشعائر الخاصة بكل ديانة كانت قاصرة على عدد محدد من المعابد، فإن المرء حين يكون بعيدا عن وطنه يكون بعيدا عن إلهه أيضا، ولن يخفى إن عاجلا أو آجلا في الانضمام إلى دين حُماته، ولو أنه لن يحصل أبدا على حقوق توازي ما لهم من حقوق. وكان الإله أحيانا هو الخامس المباشر للغريب، وهو أمر يسهل إدراكه حين نعلم أن الدافع العام للانتماس للحماية عند الغريباء هو الخوف من الثأر، وأن المعابد كانت تمنح حق اللجوء إليها طلبا للحماية. ففي أحد النقوش الفينيقية التي تم اكتشافها قرب لارناكا نجد سجلا شهريا لأحوال معبد من المعابد ونعلم منه أن الغريباء كانوا يمثلون طبقة مستقلة ضمن طاقم خدام المعبد، وأنهم كانوا يتلقون رواتب محددة<sup>٦٠</sup>. كما نعلم من سفر حزقيال (إصحاح ٤٤) أن خدام المعبد الأول كانوا في معظمهم من الغريباء «غير المختين». ووردت فكرة خادم المعبد، أي من يعيش في حامي المعبد تحت حماية الإله، بمعنى مجازي في سفر المزامير: «من يحتمي بمسكنك؟» (ياجور، في العبرية معناها «يحتمي») (إصحاح ١٥). كما كانت العرب تطلق لقب «جار الله» على من يقيم بمكة بجوار الكعبة.

لم تكن لهذه الحفاوة الاستثنائية بالغريباء أهمية كبرى طالما ظلت الجماعات القومية القديمة دون مساس، كما أن نسبة الغريباء في كل مجتمع كانت ضئيلة. إلا أن الحالة اختلفت حين تغيرت حدود الشعوب على أثر هجرة القبائل أو نتيجة عمليات الترحيل الجماعي التي كانت جزءا من سياسة الآشوريين في البلاد التي تعرضت لغزوهم وتلك التي واجهوا فيها مقاومة عنيدة. وفي ظروف كهذه، كان من الطبيعي بالنسبة للقادمين الجدد أن يسعوا إلى الانضمام إلى

المعابد التى يعبد فيها «إله البلاد» للمحلى<sup>٦١</sup> وكانوا يفلحون فى ذلك بتقديم أنفسهم باعتبارهم رعايا له. وفى هذه الحالة، لم يكن رعايا الإله يقفون بالضرورة من أتباعه القدامى موقف التبعية السياسية، فقد تجرد المعنى الدينى للفظ «جبر» من الدلالة على التدنى الاجتماعى. إلا أن العلاقة بين أتباع الإله الجدد والإله لم تعد كما كانت فى النظام القومى النقى القديم. بل فقدت قدرا من استقلاليتها وثباتها؛ وكانت هذه العلاقة ثابتة لا بطبيعتها الذاتية، بل بالخضوع من جانب الأتباع والسخاء من جانب الإله؛ وفى كلتا الحالتين كانت العلاقة بين الإنسان والإله تزداد تباعدا، بدأ البشر يزدادون خوفا من الإله ويدون مزيدا من المذلة فى تعبدهم له، فى حين أن مشاعر الإخلاص كانت تنمو باطراد نتيجة للاعتقاد بأن رضا الإله وعطفه كان مئة مئة لا حقا قوميا مكتسبا. أما مدى أهمية هذا التفسير فهو أمر يمكن استشفافه من التوراة حيث نجد أن فكرة تبعية بنى إسرائيل للرب وإقامتهم فى أرض لا حق لهم فيها معتمدين على سخائه اعتمادا مطلقا تعد من أوضح سمات النمط الجديد من القوى المشوبة بالجبين والتى ميزت اليهودية فى حقبة ما بعد السبي عن ديانة بنى إسرائيل القديمة<sup>٦٢</sup>. وفى الديانات القومية القديمة، كان الإنسان على يقين من نصرة الإله القومى له، ما لم يثر حنقه عليه بخرق واضح من جانبه لشوااميس المجتمع؛ أما الرعايا الجدد فكان قبولهم يتم على أساس حسن سلوكهم، وهى فكرة تتفق واهتزاز شرعية اليهودية فى حقبة ما بعد السبي.

كانت روح الشريعة فى اليهودية ترتبط بالجدية الأخلاقية الحقة كما نرى فى

وصف الشخصية التي المثلى للغريب في نظر الرب كما وردت في المزامير (إصحاح ١٥)؛ أما عند الساميين الوثنيين، فنجد نفس روح الشرعية ونفس الشك الخفى تجاه موقف الإنسان من الإله الذى يحتاج لحمايته، في حين أن الفكرة عما يرضى الإله لم تكن قد ارتفعت لنفس المستوى الأخلاقى بعد. وفى ظل تفكك قوميات الشرق القديمة والتحريك الدائب من جانب السكان نتيجة للقلقل السياسية كان انفصال الدين عن ارتباطاته المحلية والقومية يتضح من انتشار الأسماء التى تنم عن تبعية المرء للإله. ففي النقوش الفينيقية، نجد سلسلة طويلة من أسماء البشر مركبة مع لفظ «جبر» - جبرملكارت، جبرشثارت، وما الى ذلك - وتصادفنا نفس هذه الخاصية عند عرب سوريا فى أسماء منها «جبريلوُس» (تابع إيل) ٦٣. وفى الجزيرة العربية حيث كانت الصلة بين الحامى والمحمى قد حققت تطورا كبيرا وحيث كانت كل العشائر تميل الى الانتماء لقبيلة أقوى، نجد أن فكرة الإله والتابع أو الراعى والرعية كانت شائعة بدرجة واضحة، لا لأن العشائر التابعة انضمت الى دين القبائل التى احتضمت بها، بل بسبب كثرة تنقلات القبائل. ويرى هلهاوزن (Wellhausen) أن مناصب الكهنة المتوارثة فى المعابد العربية كانت فى الغالب فى يد العائلات التى لا تنتمى الى قبيلة الأتباع، بل التى كانت تتحدر على ما يبدو من أصول أقدم ٦٤. وفى حالات كهذه، كان الرعايا الجدد مجرد أتباع لإله أجنبى. لذا فإن الإله تَعَلَب فى مزار ريام الذى كان السبثيون يحجون إليه يُعبد بصفته «حاميا» ويُعرف المؤمنون به باسم الأتباع ٦٥. وربما يوافق هذا المفهوم اسم العلم «سَكَم» (التسليم) وهو صورة مختصرة من «سَكَم اللات» (التسليم للات)

التدمرى<sup>٦٦</sup>، ويقابل الاستخدام الدينى للفعل «استلّم» للدلالة على معنى تقبيل الحجر المقدس بالكعبة ومعانقه<sup>٦٧</sup>؛ ولعل الأسماء العديدة المركبة مع لفظ «تيم» الذى يستخدم بالمعنى اللئيمى فى كلمة «متيم» كصفة للمعاشق، تحمل معنى «المخلص»<sup>٦٨</sup>. على أية حال، فانتشار القائم على التيمية والتقديس الاختيارى نلاحظه فى شعيرة الحج الى مزارات بعيدة وهو سمة سائدة من سمات الوثنية السامية المتأخرة. فكانت كل الجزيرة العربية تقريبا تلغى بمكة، وكان مزار الحيرة يجذب الكثير من الزوار من مختلف أركان العالم السامى. وكان هؤلاء الحجاج هم ضيوف الإله، وكان يقوم على خدمتهم سكان البقاع المقدسة. وكانوا يتقربون الى الإله كغرياء لا بنفس الثقة القديمة فى الديانة القومية، بل بالتكفير وكسح الشهوات، وكان المعلمون المؤهلون، وهم أشبه بالمطوفين الحاليين، يملئونهم مراسم العبادة بدقة شديدة<sup>٦٩</sup>. وكان تقدم الوثنية نحو العالمية يؤدى الى توسيع الهوة بين الإله والإنسان والى القضاء على الثقة الساذجة فى الدين القديم دون أن تقدم بديلا أفضل للإنسان، والى إضعاف الفكر الأخلاقى من القومية دون تقديم أخلاقيات أفضل تمثل التزاما كويا، والى تحويل الملكية الإلهية الى مجرد موكب ملكى ذى مراسم كهنوتية دون تأثير دائم على نظام المجتمع والحياة اليومية. وكانت الفكرة العبرية عن الملكية الإلهية التى لا بد يوما أن تجتلب كل البشر للإيمان بها تقدم أشياء أفضل من هذه، لا بفضل أية سمة مشتركة بينها وبين الديانات السامية ككل، بل من خلال الفكرة الفريدة من الرب باعتباره إلها تتوقف محبته لشعبه على تاموس الحق المطلق. وارتقى المفكرون عند سائر الشعوب الى مفاهيم رقيقة عن الإله الأعلى، أما

عند بنى إسرائيل، وعند بنى إسرائيل وحدهم، فقد اندمجت هذه المفاهيم فى ديانة الإله القومى السائدة بينهم. وهكذا كان الرب من بين كل آلهة الشعوب هو المؤهل لأن يصبح رب الأرض كلها.

وفى نهاية هذه المحاضرة عن العلاقة بين الآلهة والمؤمنين بهم، قد يكون من المناسب أن نشير الى المسار العام لبحثنا. فقد أخذ معظم الباحثين فى ديانة الساميين على عاتقهم مناقشة طبيعة الآلهة، وبهذه النظرة سعوا الى تحديد نوعية محددة من الظواهر الطبيعية أو التصرفات الأخلاقية التى يدعو اليها كل إله. وقد يلاحظ أتباع هذه المدرسة لدى قراءتهم للمصفحات السابقة أنهم لا يحسنون صنعا حين يؤكدون أن الآلهة كان ينظر اليها باعتبارها ملوكا آباء أو حماة، لأن هذه العلاقات لاتساعدنا على فهم ما يمكن للآلهة أن تقدمه لأتباعها. فكان الأقدمون يدعون آلهتهم لإنزال المطر وفى مواسم الحصاد ومن أجل الأطفال والصحة والعمر المديد ومضاعفة الماشية والقطعان وأشياء كثيرة أخرى لا يطلبها الطفل من أبيه ولا رعية من مليكها. لذا يمكن القول إن الأبوة والملكية فى الدين ماهى إلا كلمات؛ ولب الموضوع هو أن نعرف سبب النظر الى الآلهة باعتبارها قادرة على أن تقدم لأتباعها مالا يمكن للملوك والآباء أن يقدموه لأبنائهم ورعاياهم. ولما كانت هذه النقطة هى التحدى العام الذى يواجه المنهج المتبع فى هذا الكتاب فلا يسمنى إلا أن أترك الرد عليها للخاتمة. إلا أن مسألة قيام الآلهة بفعل أشياء لأتباعها ليس من المنتظر من الآباء والملوك والحماة من البشر أن يتمكنوا من القيام بها فهذا أمر يحتاج الى شئ من التوضيح فى هذا المقام. وأود

فى البداية أن أوضح أن عون الآلهة كان يلتبس فى كل الأمور بـلاتفرقة، فهى رغبات لا يمكن تحقيقها بجهود المؤمنين دون عون خارجى. كما أن هذا العون فى كل الأمور كان المؤمن يلتصقه من أى إله يكون له الحق فى اللجوء إليه. فإذا مرض أحد المؤمنين من الساميين، فإنه كان يدعو إلهه القومى أو القبلى، وكان يلجأ إلى نفس هذا الإله إذا احتاج إلى المطر أو إلى النصر على الأعداء. ولم تكن سلطة الإله فى نظرهم بلا حدود، لكنها كانت كبيرة وتشمل كل ما يمتناه البشر. وإنه لمن الخطأ بالنسبة للوثنية السامية البدائية أن نفترض أن الإله الذى كان البشر يلجأون إليه طلباً للمطر كان بالضرورة إلهاً للسحاب، وأن هناك إلهاً آخر للماشية يلجأون إليه التماساً لمضاعفة عدد قطعانهم. فكانت للآلهة محدودة بحدود مادية كما سنرى فى المحاضرة التالية، ولكن ليس معنى ذلك أن كل إله كان يسيطر على جزء من أجزاء الطبيعة؛ فهذا مفهوم تجرئى لا تستوعبه العقلية البدائية، بل يناسب مرحلة متقدمة من تعدد الآلهة لم تبلغها الشعوب السامية أبداً. لم تكن المسألة الحيوية بالنسبة للوثنية المبكرة تدور حول ما يمكن للإله أن يفعله، بل حول إمكانية دفعه لفعلها، وهو أمر يتوقف على صلته بعبد. فحين يكون إلهى هو ملكى فقد ألتصقته أشياء لا ألتصقها لذى زعيم بشرى، لأنه أقدر على فعلها؛ وباعتبارى من رعاياه، فإن لى الحق فى أن ألتصقته العون فى كل ما فيه الخير لى وللشعب الذى ينتمى إليه. والحقيقة أن الساميين عندما كانوا يطلبون من الإله أن ينزل عليهم المطر فإنهم لم يكونوا يشجاوزون ما يمكن التماسه من ملك بشرى؛ فمن الغريب أن كل الشعوب البدائية كانت تؤمن بأن سوق المطر فن يمكن للبشر تعلمه، وكان بعضهم يتوقعون من ملوكهم

ممارسته<sup>٧٠</sup>. ولم يكن صانع المطر بالنسبة لهذه الشعوب في تلك المرحلة من التطور قوة كونية، بل مجرد شخص، بشري أو سماوي، لديه فن ما أو جاذبية من نوع ما. والقول بأن الإله الذي يستطيع أن يرسل المطر قوة ترتبط بالسحاب والسماء لا يقل سخفا عن القول بأن هيرا كانت إلهة الحب حين استعارت منطقة أفروديت. هذه ملحوظة واضحة جدا، إلا أنها مؤرقة في كل ماكتب عن ديانة الساميين.

✱

## هوامش

١ صموئيل الأول، ١٩/٢٦.

٢ راعوث، ١٤/١ وما بعدها.

٣ إرميا، ١١/٢.

٤ التثنية، ١٩/٤.

٥ صموئيل الأول، ٢٦/٣٠، «خجعة أملاكك يارب»، التثنية، ٣١/٥.

٦ انظر نقش الملك مشع على ما يسمى بالحجر المزلي، والنقش الآشوري.

٧ صموئيل الأول، ٧/٤ وما بعدها.

٨ صموئيل الثاني، ٢١/٥.

٩ برلبياس، ٩/٧.

١٠ ديردوريس، ٦٥/٢٠.

١١ ياقوت، ١٠٢٣/٤. ونرى إحياء لنفس هذه الفكرة في هيكل القرامطة المنتقل (ابن

الجزري (De Goeje, *Garmathes* [1886], pp. 180. 220 sq.) الذي كان



يُعتقد أن النصر جاء منه. ويعقد ديجويجه مقارنة بين خيمة مختار المتقلة (الطبرى، ٢، ٧٠٢ وما بعدها) والمطقة التى لاتزال شائعة عند قبائل البدو (Burckhart, *Bed. and Wah. i.*) 145; Lady Anne Blunt, *Bedouin Tribes*, ii, 146; Doughty, i. 61, ii. 304).

١٢ سيتضح فى الخاتمة أن عبادة الآلهة السامية الكبرى كانت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقدوس الذى كانت تبديه القبائل الرحوية البدائية نحو قطعانها. فالقبيلة التى كانت قطعانها تتكون من أبقار وثيران كانت تعتبر أن البقرة والنور من الكائنات المقدسة التى لم تكن تُقتل أو تُذبح أو تُأكل فى أقدم المعصور إلا كقرايين. وكانت الآلهة القبلية نفسها كانت تعد قريبة الصلة بالحيوانات الداجنة المقدسة، وكانت صورها تتخذ صورة نور أو عجل عند القبائل التى ترحى الأبقار، أو صورة حمل أو شاة عند القبائل التى ترحى الأغنام. ومن السهل أن ندرك مدى تأثير ذلك على تسهيل عملية الدمج بين الديانات القبلية والتوحيد بين الآلهة المستقلة اعتماداً على تشابه صورها وتشابه القرابين المقدمة إليها.

١٣ فى القرن الثامن قبل الميلاد، كانت بعض الديورات السامية الغربية لديها اتحاد كبير للآلهة وهو مايسلو جليا فى الإشارات المتكررة إلى «آلهة بعدى» فى نقوش تم اكتشافها حديثاً فى زنجيرلى بشمال غرب سوريا عند سفح جبل أمانوس. وقد وردت أسماء خمسة من هذه الآلهة.

١٤ سفر التكوين، ١٤/٩؛ التثنية، ٢٣/١٢. كما تستخدم فى العربية كلمة «نفس» للدلالة على صلة الدم. فعن يموت إنسان مئة طبيعية، فإن حياته تفارقه من خلال أنفه (مات حتف أنفه)، أما حين يُقتل فى ساحة الحرب فإن «حياته» تنساب على سن رمحه (حماسة، ص ٥٢). كما أن عبارة «لا نفس له مائلة» تعنى «لا دم له يجرى» (المصباح). ويشير علماء اللغة العرب إلى استخدام «النفس» بمعنى «الدم» فى تعبيرات من قبيل «نفاس» أو «نفساء». وما يبرر تفسيرهم استخدام «نَفَسَتْ» أو «نَفَسَتْ» بمعنى «حاضت» (البخارى).

<sup>١٥</sup> موشع، ١/١١.

<sup>١٦</sup> سفر التثنية، ١/١٤.

<sup>١٧</sup> انظر التفاصيل والإشارات التي وردت في Preller Robert, Geschichte

Mythol. (1887) I. 78 sqq.

<sup>١٨</sup> أرميا، ٢٧/٢.

<sup>١٩</sup> ملاخي، ١١/٢.

<sup>٢٠</sup> Bähr, Beiträge zur Semitischen Religionsg. p. 10.

التي ليست كلها أسماء وتضاف إليها تعد ألقابا. صحيح أننا نجد في النقش التبتلي أسماء بهذا الشكل حيث يأتي اسم ملك في الجزء الثاني، إلا أن هذا يمكن في مجتمع يعطى فيها الملك بقدمية باعتباره شبه إله على الأكل وفي حالة تقديس الملوك بعد موتهم. انظر Wellh. p. 2 sq.; Euting, Nabat. Inschr. p. 32 sq.; Clermont-Ganneau, Rec. d'Archéol. Or. I. 39 sqq. ولكن لابد من أن نعرف بأن الجدل حول الأسماء في قضايا تاريخ الأديان ليست نظمية؛ وربما كان الاسم القومي «أدوم» بالمصرية يعني «بشر» أو «أنام» بالمصرية، وهو يختلف عن اسم الإله «أدم». انظر Nöldeke in ZDMG. xlii. 470.

وكأمثلة على أسماء الآلهة في أنساب سفر التكوين، أورد أيضا اسم «هَوْص» (التكوين، ٢٢/٢١؛ ٣٦/٢٨ وفي سفر أيوب، ١/١) أي «هَوْص» و«هيسو» (التكوين، ٣٦/١٤) أي «ياهو» ويوافق تولدكه على ثلثي هذه التصريفات، في حين يرفضه لاجار (Lagarde, Mitth. II. 77, Bildung der Nomina, p. 124). أما الآخر فقد انتقله تولدكه (في ZDMG. xl. 184)، ولو أنني لا أرى في ملحوظاته حسما. وإنه من الصعب القول بأن إله العرب ما هو إلا تجسيد للزمن، كما أن الرأي القائل بأن «هَوْص» أو «هَوْصا» عند الأعشى



الأسماء باعتباره سبباً لحلف السابقة "عبد" أو ما شابه ذلك. وربما صلق ذلك في بعض الحالات، إلا أنه لا ينبغي افتراض أن "بنى عوف" تعتبر اختصاراً لـ "بنى عبد عوف" ل مجرد أن نفس القبيلة تسمى (مثلاً) "عوف" أو "عبد عوف". ومن النطق أن أبناء عوف كانوا هم أتباعه؛ انظر Mal. iii. 17 ومن الاستخدام العام السابقة "عبد" انظر الحماسة، ص ٣١٢، البيت الأول. أما الأسماء الشخصية التي تحمل معنى أبوة الإله فتتكرر في الجزيرة العربية.

<sup>٢٦</sup> انظر Wellhausen المصدر السابق، ص ١٨٢ وما بعدها، وسفر صموئيل الأول، ١٩/٢٦.

<sup>٢٧</sup> حين منع كاهن تباله الشاعر امرؤ القيس من القتال ضد قتلة أبيه، حطم إناء الأسهم وألقى بشقه في وجه الإله قاتلاً: «لو كان أبوك هو الذي قُتل لما أنكرت على النار له». فاحترام صلة الدم هاهنا تغلبت على احترام الإله الذي لم يول اهتماماً بمشاعر صلة الدم لدى الشاعر ولا لدم أبيه. ولم يكن تصرف امرؤ القيس يتم من عدم التسليم، بل يتم من أن صلة الدم كانت المبدأ الأول لديانته. أما ما إذا كان قد أمان الكاهن أو إلهه الغريب فهو أمر قد يجد ما يبرره في أن جيشه كان قوامه مجموعة من المرتزقة من مختلف القبائل.

<sup>٢٨</sup> انظر Wellhausen, p. 129

<sup>٢٩</sup> انظر Herod. i. 181 sq وليس هذا بأكثر واقعية من عادة تقويم حصان لبعل لكي يمتطيه ويخرج للصيد ليلاً.

<sup>٣٠</sup> ابن دريد، كتاب الاشتقاق، ص ١٣٩. ويذهب من ذلك أن الزوجة الجنية كانت مخلوقة من رعد. وفي مواضع أخرى نجد أن سماعات كانت تبدو كائنات حارقة. فعند ابن هشام، ص ٢٧، كانت المضيفون الأحياء يشبهون السعال لأنهم كانوا يضرسون النار في البلاد وكانت الأشجار تحترق أمامهم.

<sup>٣١</sup> Modern legends of marriage or courtship between men and

jinn, Doughty, ii. 191 sq; ZDPV. x. 84. أما عن مدى شرعية هذا الزواج فهذا

أمر متروك لفقهاء المسلمين.

<sup>٣٢</sup> انظر Kinship , p. 292 sqq., note 8. وسوف نعود الى هذا الموضوع حين نبحث  
الفرصة.

33Renan, *Hist. d'Israel* , i. 29.

34Tiele, *Babylonisch-Assyrische Gesch.* p. 528.

<sup>٣٥</sup> 'يَم رَيْت' . أرقام ١٩٥ ، ٢٨٠ . ويتضح ارتباط ثابت بارتيميس من رقم ١١٦ ، ويتأكد  
من وضوح فكرة "عذراء السماء" في العقائد اللاحقة بأساليبها القرطاجية. ويتأكد الربط بين أم  
لآلهة وعذراء السماء، أى الإلهة غير المتزوجة عند أوغسطون. ففى قرطاجة تبدو مطابقة للإله  
ديدو. انظر Hoffmann, *Lieb. einige Phoen. Inschr.* p. 32 sq. فالنمط البدائى  
من العقائد والذي يقابل مفهوم الإلهة المتعددة الأزواج كان سائدا، ويتحدث أوغسطون بسخرية  
عن تقادم الأناشيد التى صاحبت عبادة أهل قرطاجة للإلهة الأم؛ ولكن ربما استحال الرجوع  
بكن ذلك الى أصل قرطاجى. فالمرونة العامة فيما يتعلق بمسألة العفة الأنثوية التى نشأت فى  
ظلها مثل هذه العقيدة كانت دائما من السمات المميزة لشمال أفريقيا (انظر Tissot, *La*  
*Prov. d'Afrique*, i. 477).

De Vogüé, *Syr. Centr, Inscr. Nab. No. 8; Panarium 51* (ii. <sup>٣٦</sup>  
483, Dind.); Kinship, p. 292 sq. ولا أستطيع أن أتابع مناقشة لهاويين (ص ٤٠ ،  
٤٦) والتى يسمي من خلالها الى بعض الشواهد الدالة على عبادة الأنباط لإلهة أم. فهو  
يفترض أن Caabon التى يقدمها إيفانيوس على أنها الأم العذراء لنوسارس لم تكن سوى  
الكيان (cippus) الذى نشأ منه الإله نفسه ولم يكن إلها فى حد ذاته. إلا أنه منذ عهد  
هيرودوت فصاعدا كانت اللات تُعبد فى هذه المناطق الى جانب إله من الآلهة، وتنطق الشواهد  
التي يوردها ديوجينيد وإيفانيوس على جعل اللات هى الأم والإله هو ابنها. ويحاول إيفانيوس  
أن يبرهن بأن الإلهة الأم كانت تُعبد فى إلوزا (Elusa) كذلك؛ ويعرّفنا جيروم فى كتابه عن

حياة القديس هيلاريون أن هناك معبداً للإلهة يطلق عليها اسم شيفوس كانت تُعبد بناءً على تباطها بنجمة الصبح، وهو ما يفسره قلهاوزن على أنه يعني أن إلهة إلوزا كانت تطابق نجمة الصبح (زُهرة بنت الصبح)؛ وهو أمر مستحيل إذ يشير جيروم صراحة إلى أن نجمة الصبح كانت تُعبد كإلهة. وهذا هو المفهوم السامي القديم. انظر أشعيا، ١٤/١٢؛ كما أن كوكب زهرة عند شعراء الجزيرة العربية يعد مذكراً كما يذكر قلهاوزن نفسه. ولا أرى سبباً يقتضي بأن العرب كانوا يعبدون زهرة الصبح كإلهة؛ كما أننا قد لا نصادف عبادة هذا الكوكب كإلهة (المُزَّة) في أي مكان بالجزيرة العربية إلا بين القبائل الشرقية التي تأثرت بعبادة عشتار الآشورية بصورتها التي استمرت بها عند الآراميين. ولم تكن هذه النقطة واضحة لي حين دونت كتابي Kinship). من ثم، فإن اعتبار إلهة إلوزا هي المُزَّة كما يفترض قلهاوزن (ص ٤٤) يعد أمراً محموم حوله الشكوك. وهناك شك أيضاً حول ما إذا كان اسمها المحلي هو 'خلاصة' كما يفترض تالك (Tuch)، إلا أننا لا ينبغي أن نرفض فكرة التطابق بين 'إلوزا' والمكان الذي لا يزال يسمى خلاصة<sup>٣٨</sup> انظر Palmer, *Desert of the Exodus*, p. 423.

٣٧ أشعيا، ١٥/٤٩.

38 George Smith, *Assurbanipal*, p. 117 sqq; *Records of the Past*, lx. 51 sqq.

٣٩ انظر سفر التثنية، ١٨/٢١ حيث كان ينبغي للفظ 'يؤديه' أن يكون 'ينصحه'. فعجز يعقوب عن كبح جماح أبنائه الكبار لم يره كدليل على ضعفه، بل يتم عن اعتقاد الأب لوسيلة يفرض بها سلطته. فلم يكن من الممكن تطبيق حكم 'التثنية'. وفي سفر الأمثال (١٧/٣٠) ورد حقوق الوالدين باعتباره خلقاً يؤدي بالإنسان إلى حواشٍ وخيمة، لا باعتباره جرماً يعاقب عليه القانون. إذ يكن الأب العربي يملك حيال ابنه سوى الجدل وحشد رأي القيلة ضده.

٤٠ إن الجذر 'م ل ك' في الآرامية (والذي اشتق منه لفظ 'ملك' السامي الشائع) معناه 'نصح'؛ ولفظ: 'أمير' في العربية معناه 'الناصح' بالإضافة إلى معناه الشائع: 'عروة من الخرد'، ١.

. ١٦



التعبّد في القدم بعد عملاً أو خدمة لأنه يتكون من عمليات مادية (قرنان). وتفس هذه الصلة  
تظهر في الجذر 'بَلَح' وفي اليونانية *peλδω θεω*.

<sup>52</sup>Noldeke, *Sitzungsb. Berl. Ak.* 1880, p. 768; Wellhausen, *Heidenthum*, p. 3.

<sup>53</sup>ابن سعد، تحقيق لاهلوزن، رقم ١٢٤ ب.

<sup>54</sup>كان قوة الدين أكبر في مدن كمكة والطائف حيث كانت هناك معابد وكان الإله يعيش  
وسط شعبه وكانت عبادته ثابتة. لذا فإن البدو في عصر الإسلام لم يتصاهروا عن طيب خاطر  
لشرائع الإسلام، في حين كان أهل المدن على درجة عالية من الولاء في هذا الصدد. إلا أن كثيراً  
منهم كانوا يدخلون الدين الجديد لجرد استكمال الظاهر، وهو ما يدل عليه دخول بني ثعلبة  
بالطائف في الدين الجديد.

<sup>55</sup>Kinship, p. 41 sqq.

<sup>56</sup>هذا ماورد عن النبي، الحري (i). Sharishi, De Sacy's 2nd ed. p. 177; (242). كما كان ينبغي إمداده بزيادة يكفى للسفر لمدة يوم وكل ما زاد من ذلك لم يكن لرضاء بل  
ركاة.

<sup>57</sup>Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, i. p. 336.

<sup>58</sup>Burckhardt, *op. cit.* i. p. 174.

<sup>59</sup>ابن هشام، ص ٢٤٣ وما بعدها؛ Kinship, p. 43.

<sup>60</sup>CIS. No. 86.

<sup>61</sup>الملوك الثاني، ٢٦/١٧.

<sup>62</sup>اللاويون، ٢٥/٢٢٣؛ المزمير ١٢/٣٩ (١٣ في لسان العبري)، المزمير ١١٩/١٩؛ أخبار  
الأيام، ١٥/٢٩.

<sup>63</sup>Noldeke, *Sitzungsb. Berl. Ak.* 1880, p. 765.



<sup>64</sup>Wellhausen, *Heidenthum*, p. 129; p. 183.

<sup>65</sup>Mordtmann u. Müller, *Sab. Denkm.* p. 22, No. 5, 1. 2 sq

أفام، وهم أتباع الإلهة الشمس، No. 13, 1. 12. (شَهْو) 1. 8 sq. (أفامهو)

<sup>66</sup>De Vogüé, No. 54.

<sup>٦٧</sup>ابن هريذ، كتاب الانشقاق، ص ٢٢. وهذه الفكرة عن الدين الذى يتم التسليم به نجدها فى لفظ "اسلام". وسرى فيما بعد أن نفس هذه الفكرة تكمن وراء معنى الديانة المسيحية باعتبارها "لفز".

<sup>٦٨</sup>تيم تؤخذ على أنها مجرد مرادف للفظ "عبد"، إلا أن هذا اللفظ مهجور فى العربية ولا يستخدم إلا فى الأسماء القديمة، أما سائر الصيغ المنتجة من الجذر قلاتعطى رؤية واضحة عن معناها الأصلية. وفى لهجة النقوش السينائية حيث لمجد أسماء أعلام شائعة مثل "تيم اللاهى" و "تيم ذو شرى"، تبدو كاسم شائع لدى يوتنج فى كتابه بعنوان "النقوش السينائية" (Euting, *Sinaitische Inschriften*, No. 431) حيث يترجم الناشر لفظ "تيم" العبرى بمعنى "عبدك" (sein Knecht). إلا أن الاستخدام العربى للجذر تشير الى معانى مختلفة الى حد ما مثل "أسير" فتنى قد تنم عن معنى "مخلص" مجازاً أو الاسم مركباً مع لفظ "تيم" هو اسم عشيرة كما هو الحال فى الجزيرة العربية حيث كان يطلق على ديانة غزائهم. ومن ناحية أخرى، فالتيم هو الحمل الذى يطلق للرعى ولكن ليس بعيداً عن البيت حتى يمكن إرضاعه، وبهذا المعنى فإن "تيم" قد تعنى مجازاً "داجن" أو "أليف".

<sup>69</sup>Lucian, *De Dea Syria*, lvi.

<sup>٧٠</sup>وهناك شواهد على ذلك فى :

Frazer, *The Golden Bough*, i. 13 sqq.

✱

## المحاضرة الثالثة

### علاقة الآلهة بالأشياء الطبيعية وبالأماكن المقدسة والجحش

حاولنا فى المحاضرة السابقة أن نلقى الضوء بخطوط عريضة على السمات العامة للمؤسسات الدينية عند الساميين من حيث ارتكازها على فكرة فحواها أن الآلهة والبشر، أو بالأحرى الإله وأتباعه يشكلون جماعة واحدة وأن مكانة الإله فى الجماعة تُفسر فى ضوء العلاقات البشرية. وعلينا الآن أن نتبع هذا المفهوم من خلال تفاصيل الشعائر والممارسات الدينية وأن نتناول الفصلة بين مختلف الأفعال الدينية والمكانة المحددة للإله بين أتباعه. ولكن ما أن نبدأ فى الخوض فى هذه التفاصيل، سنجد من الضرورى أن نناقش سلسلة جديدة من العلاقات التى تربط الإنسان من ناحية وإلهه من ناحية أخرى بالطبيعة المادية والمحسوسات. فكل الأفعال الدينية القديمة لها تجسيد مادي، وهو أمر لم يترك لاختيار العابد، بل تحكمه قواعد محددة. فهى لا تمارس إلا فى أماكن محددة وفى أوقات محددة، وبأدوات مادية محددة، ووفقاً لآليات محددة. وهذه القواعد تعنى ضمناً أن التواصل بين الإله وأتباعه يخضع لظروف مادية من نوع محدد، وهو ما يوحى أيضاً بأن العلاقة بين الآلهة والبشر ليست بمعزل عن البيئة

المادية. فصلة الإنسان بإخوته من البشر تحددها الظروف المادية، لأن الإنسان من ناحية كيانه الجسماني يعد في حد ذاته جزءاً من الكون المادي؛ وحين نجد أن علاقة الإنسان بالهه محددة بنفس الطريقة، فإن هذا يؤدي بنا إلى استنتاج أن الآلهة كان ينظر إليها على أنها جزء من الكون المادي، وأن هذا هو السبب في أن البشر لا يستطيعون إقامة حوار معها إلا من خلال أشياء مادية محددة. صحيح أن القيود المادية المفروضة على التواصل المشروع بين الآلهة والبشر في بعض الأنماط الراقية من الدين القديم كان ينظر إليها لا على أنها طبيعية، بل إيجابية؛ أي لم يكن يُعتقد أنها تتوقف على طبيعة الآلهة، بل كان يُعتقد أنها قواعد تعسفية فرضها الإله بإرادته الحرة. ولكن يبدو واضحاً في الأنماط العادية من الوثنية أن الآلهة نفسها ليست معفاة من القيود العامة التي تحكم الوجود المادي؛ وقد سبق أن رأينا أن الصلة بين الإله وأتباعه حين تؤخذ كصلة قريب، فإن صلة القريب تؤخذ على أن لها شقاً مادياً بالإضافة إلى شقها المعنوي بحيث يكون المعبود وأتباعه أجزاء من جماعة اجتماعية واحدة، بل من وحدة حياة مادية واحدة أيضاً.

وحرى بنا أن ندرك بشئ من التعديد تلك النظرة البدائية للكون الذي نشأ فيه هذا المفهوم ووجد فيه مكانه الطبيعي. إنه يرجع إلى عهد لم يكن البشر فيه قد تعلموا بعد كيف يضمنون فروقا حاسمة بين طبيعة شئ وطبيعة شئ آخر. فالبدائيون كما نعلم كانوا لا يستطيعون التفرقة فكرباً بين الوجود الحسي (phenomenal) والوجود المادي (noumenal)، بل كانوا يجهلون التمييز بين الطبيعة العضوية والطبيعة غير العضوية أو بين الحيوان والنبات. وإذا تحدثنا من

منظور مجازي عن حرية البشر الذين لا يعرفون كيف يفرقون بين الخيال والمقل، فإنهم ينسبون إلى كل المحسوسات حياة شبيهة بالحياة التي يكشفها لهم وعيهم بذاتهم. فيرون أن الإنسان أشبه بالحيوان منه بالنبات، وبالنبات منه بالجماد؛ إلا أن كل شيء يبدو في نظرهم حيا، وكلما زاد أي شكل من أشكال الحياة غموضا زادت دهشتهم منه وجدارته بتقديسهم. وهذا المنحى من جانب الإنسان البدائي تجاه مكونات الطبيعة المحيطة به هو نفس المنحى الثابت لدينا عن العصور القديمة من خلال بعض من أبرز سمات الدين القديم. وبعد المفهوم السائد من الآلهة عند الأجناس التي بلغت درجة ما من الثقافة تجسيدا؛ أي أنها تشبه البشر وتتصرف كالبشر إجمالا، كما أن الخيال الفنى سواء فى الشعر أو فى النحت والرسم يصورهم فى صور شبيهة بالبشر. ولكن فى الوقت نفسه، نجد أن الآلهة تتمثل فى محسوسات من كل نوع، الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض والحيوان والشجر، بل الأحجار أيضا. وكل هذه الآلهة دون تمييز للتباين فى طبيعتها كان يُعتقد أنها على نفس الصلة بالإنسان ويتم التقرب إليها بطقوس من نوع واحد وتثير فى صدور أتباعها ضربا واحدا من الآمال والمخاوف. وإنه لمن اليسير القول بأن هذه المحسوسات لم تكن تمثل الآلهة نفسها، وأنها كانت تسكنها فقط؛ إلا أن هذه التفرقة لاتصدق هاهنا. إذ كان هناك نوع ساذج من التفرقة بين الروح والجسد ترتبط بفكرة أن الروح قد تنشط فيما لا يستطيعه الجسد وكانت الظواهر الجسدية المألوفة وخاصة الأحلام توحي بهذه التفرقة حتى لأشد الأجناس بدائية؛ والاستخدام غير المحدود للمجاز والذي يعد من سمات التفكير قبل العلمى يوسع نطاق هذا المفهوم ليشمل كل

أجزاء الطبيعة التي كانت تبدو للمقلية البدائية وكأنها مفعمة بالقوى الروحية ومنتزعة في حركتها ونشاطها عن المحسوسات التي يفترض أنها تنتمي إليها. إلا أن نزاع الحياة الخفية عن تجسيدها الظاهري لم يكن كاملا أبدا. فالإنسان على أية حال ليس شبيحا أو طيفاء، ولا حياة أو روحا بلا جسد، بل جسد تدب فيه الحياة، وبنفس هذا المنطق فإن الحياة غير المرئية التي تسكن النبات أو الشجر أو الأحجار المقدسة تجعل الشيء المقدس نفسه يبدو وكأنه كائن حي. وكان الشيء المقدس يعامل ويخاطب في الطقوس الدينية وكأنه الإله نفسه؛ فلم يكن مجرد رمز له، بل تجسيد له أو المركز الثابت لنشاطه بنفس المنطق الذي يرى أن الجسد الإنسانى هو المركز الثابت لنشاط الإنسان. موجز القول إن المفهوم فى مجمله ينتمى فى أصله الى مرحلة من الفكر لم يمد الإنسان فيها بجهد صعوبة فى إضفاء قوى وكيانا حيا على حجر أو شجرة أو حيوان ولا على كيان بشرى أو هيبى.

ونفس هذا الانتقال الى التمييز الحاسم بين طبيعة الكائنات الظاهرة على اختلاف أنواعها نجده فى الأساطير القديمة حيث نجد تقاربا وتشابها بين كل الأشياء على اختلافها، سواء الحية أو التى تقتصر الى الحياة، العضوية أو غير العضوية، وبين البشر والآلهة. وما صلة القربى بين الآلهة والبشر والنسب أن تناولناها إلا جزء من صلة قبرى أوسع نطاقا تشمل المخلوقات الأدنى. فالحيوان والإنسان فى الأساطير البابلية خلقا من طين ممزوج بدم إله؛ كما أن قصص انحدر الإنسان من نسل الآلهة عند اليونان تقف جنبا الى جنب مع الأساطير

القديمة التي تحكى عن نشأة الإنسان من الشجر أو الصخور، أو عن أجناس من البشر ولدوا من أم شجرة وأب إله<sup>١</sup>. وهناك أساطير عملاقة تربط البشر والآلهة بالحيوانات والنباتات والصخور في كل مكان في العالم، والساميون ليسوا استثناء في ذلك. فلاتزال هناك أسطورة تفسر اسم قبيلة بنى صخر بإرجاع نسبهم إلى حجارة رملية في مدائن صالح<sup>٢</sup>. ولنفس هذه المرحلة من مراحل تطور الفكر تنتمي حكايات مسخ البشر في صورة حيوانات، وهي شائعة في أساطير الجزيرة العربية. فكان النبي محمد لا يأكل السحالي لاعتقاده بأنها من نسل قبيلة ممسوخة من بنى إسرائيل<sup>٣</sup>. ويروى المقريزي أن بعضاً من أفراد قبيلة صيعر بحضرموت كانوا يمسخون في صورة ذئاب ضارية في وقت الجفاف. وكانت لديهم وسيلة سحرية للتحويل إلى ذئاب ثم العودة إلى طبيعتهم مرة أخرى<sup>٤</sup>. وكان من سكان حضرموت من يتحولون إلى حدأة<sup>٥</sup>. وفي شبه جزيرة سيناء، كان يعتقد أن الفهد والوبر كانا في الأصل بشرا<sup>٦</sup>. كما شاعت أساطير المسخ عند ساميى الشمال، ولو أنها كانت لم تصل إلينا إلا في أشكالها الإغريقية. فنحولت أم أدونيس بعد حملها سفاحاً من أبيها إلى شجرة من أشجار المر، وفي الشهر العاشر انشقت الشجرة وخرج الإله الوليد من جوفها<sup>٧</sup>. وكانت قصة مسخ ديرسيثو إلى سمكة تروى في كل من إسقلان وبامبيس. كما تشتمل الأسطورة الآشورية على الأسد والنسر وحصان الحرب ضمن هشاق هشتر، في حين أن غياب الفاصل الذى يفرق بين الآلهة والبشر من ناحية والمخلوقات الأدنى من ناحية أخرى في مجال الفن التشكيلي يتضح في الولع بالوحوش الخرافية التى يكون نصفها بشرياً ونصفها الآخر حيوانياً، وهو

مابداً بأقدم الخراطيش الكلدانية المنحوتة، وأمد فينيقيا بالحيوانات الخرافية<sup>٨</sup>، واستمر مثل سمة مميزة للفن المقدس في بابل وحتى عصر بيرومس<sup>٩</sup>. ويمكن بالطبع تفسير معظم هذه المحسوسات تفسيراً مجازياً، وهو ما يحدث بالفعل إلى يومنا هذا لدى أشخاص أغمضوا عيونهم عن الفارق بين الفكر البدائي الذي يعامل الطبيعة كلها على أنها عشيرة واحدة لأنها لم تفرّق المحسوسات بعد إلى أنواع متميزة، والفلسفة الأحادية (monistic) الحديثة التي ترى أن عالم المحسوسات يعود بعد إدراكه في تعددية أنواعه إلى الوحدة من جديد عن طريق التوفيق الميتافيزيقي. ولكن كيف يتسنى لنا أن نفسر الإيمان بالتحول إلى هيئة الذئب؟ فحين يعتقد أن نفس الشخص يتحول من إنسان إلى ذئب فإن الاختلاف الواضح بين الإنسان والوحش لم يكن قد تم إدراكه بعد. ومثل هذه العقيدة لا يمكن أن تكون مجرد جموح في الخيال؛ فهي تشير إلى رؤية للطبيعة ككل، وهي في الحقيقة رؤية البدائين في كل أنحاء العالم عما يبعث على الخلط بين نظم الكائنات الطبيعية والخرافية في كل مكان كما نرى عند الساميين القدماء.

ولعل تأثير هذه الأفكار على الأنساق الدينية المبكرة أمر يمكن تناوله في نقطتين: (١) إن نطاق الغيبات شاسع لدرجة أن الدين القديم يحاول أن يتعامل مع كل مظهره. وأبسط الشواهد على ذلك أن السحر وقراءة الغيب لم تكن تعتبر مجرد دجل وخداع، ولو أنهما كانا خارج نطاق الدين وكانا من الفنون المحرمة في كل الحضارات القديمة. كما كانت هناك هيئات خاصة بالغيبات لم يكن الدين يمثل شيئاً في عالمها. فكان الدين لا يتعامل إلا مع الآلهة، أي مع دائرة

محددة من القوى الغيبية الكبرى التي كانت صلتها بالإنسان تقوم على أساس ودى وتظل قائمة من خلال الطقوس والمؤسسات الثابتة. وفيما وراء دائرة الآلهة كان هناك ما لا يحصى من الهيات الغيبية الأصغر التي كان بعضها شبه مندمج في الدين تحت مسمى أنصاف الآلهة، في حين كان بعضها الآخر يتم تجاهله إلا في الغيبات الشعبية الخاصة أو لدى محترفي فن التحكم في القوى الشيطانية لتؤدى لهم الخدمات وتطبخ أوامرهم. (٢) لم تكن للآلهة سمات تميزها بصورة واضحة من حيث طبيعتها عن أنساق الكائنات الشيطانية الأدنى أو حتى عن المحسوسات التي كان يعتقد أن لها صفات شيطانية. وتكمن سميتهم المميزة في علاقتهم بالإنسان، أو بالأحرى بدائرة محددة من البشر تضم أتباعهم. ولما كانت هذه العلاقة معروفة وثابتة، فقد نشأت عنها سلسلة منظمة وثابتة من المؤسسات الدينية. إلا أن أنماط العبادة لم تكن تحددها حقيقة أن الإله كان ينظر إليه في بعض الحالات على أنه الأب وفي حالات أخرى على أنه الملك وفي حالات ثالثة على أنه الراعى والحامى لأتباعه. ففي تحديد طريقة التقرب إلى الإله وطريقة الحصول على هونه كاملا، كان لا بد من إدراك أنه لم يكن إلها قادرا على كل شيء أو ذا قوة مطلقة بوجوده خارج نطاق الطبيعة تماما، بل كان هو نفسه مرتبطا بعالم المحسوسات من خلال سلسلة من الانتماءات التي تربطه بالبشر، بل بالحيوانات والشجر والجماد أيضا. فكانت للآلهة والبشر معا في الدين القديم بيئة مادية تتحكم في سلوكهم وتتوقف عليها أنشطتهم. كان تأثير هذه الفكرة على الدين القديم بعيد المدى ويصعب تحليله في الغالب. لكن ثم جانب من جوانبه يمكن إدراكه بسهولة وعلى درجة كبيرة من



الأهمية؛ ألا وهو ارتباط بعض الآلهة بأماكن محددة. وأعم اصطلاح يعبر عن علاقة المحسوسات بالآلهة هو كلمة «مقدس»؛ لذا فحين نتحدث عن المواضيع المقدسة والأشياء المقدسة والأشخاص المقدسين والمناسبات المقدسة فإننا نعني ضمنا بأن الأماكن والأشياء والأشخاص والمناسبات على صلة خاصة ما بالإله أو برمزه. إلا أن كلمة «مقدس» لها تاريخ طويل ومعقد ولها دلالات متعددة المعاني وفقا للسياق الذي ترد فيه. فمن غير الممكن بمجرد تحليل الاستخدام الحديث للكلمة أن نتوصل الى سياق محدد لمعنى القدسية؛ ولان الممكن أيضا أن نثبت على أحد الجوانب الحديثة للسياق ونقول إنه يمثل الفكرة الجوهرية التي يمكن استنباط سائر التفسيرات التي طرأت على الفكرة منها. وكان المفهوم البدائي للقدسية والذي تعزى اليها المدلولات الحديثة للكلمة يتسم الى سمة فكرية فقدنا الصلة بها ولا يمكن لنا أن ندركها عن طريق المناقشة المنطقية، إلا إذا تناولناها في سياقها الخاص بها وكما وردت في مجال الدين القديم. من ثم، فمن السخف في هذه المرحلة أن نحاول أن نضع أي تعريف عام أو أن نسعى الى صيغة شاملة تغطي كل علاقات الآلهة بالطبيعة المادية. وينبغي تناول المشكلة بالانفصيل، وأنسب نقاط التناول هي العلاقة التي كان الدين القديم يعتقد في وجودها بين بعض الآلهة وبعض المواضيع «المقدسة»، وهو موضوع في غاية الأهمية، لأن كل طقوس العبادات القديمة كانت تؤدي بالضرورة في مكان مقدس، وبالتالي فإن العلاقات للحلية بالآلهة تدخل صراحة أو ضمنا في كل وظيفة من وظائف الدين.

وربما أمكن النظر في العلاقات للحلية بالآلهة من ناحيتين. أولا، كانت قوة

نشاط الآلهة ونطاق سيطرتها يعتقد أنه محدود ببعض القيود المحلية؛ ثانياً، كان من المعتقد أن الآلهة تتخذ من بعض المعابد سكناً ومقاماً لها. وهذان المفهومان لا ينفصلان، إذ كان نطاق السلطة والنفوذ الإلهيين يحيط بالمعبد مقر الإله؛ إلا أننا سنتناول في البداية أرض الإله ثم معبده أو مقره.

إن أرض إله من الآلهة تتطابق مع أرض أباهه؛ فكنعان هي أرض الرب يهوه كما أن بني إسرائيل هم شعب الرب يهوه<sup>١٠</sup>. وبنفس المنطق فإن أرض آشور تستمد اسمها من الإله آشور<sup>١١</sup>، وكان الوثني يطلق على إله اسم إله الشعب وإله الأرض بصورة عامة ودون تفرقة<sup>١٢</sup>. وهدفنا الطبيعي هو ربط هذه التعبيرات بالملكية الإلهية، وهي في الدول الحديثة ذات الأصل الإقطاعي السيادة على الأرض والبشر معاً. إلا أن الممالك السامية الأقدم لم تكن إقطاعية، ولأنهم مثلاً لحاكم سامي يسمى ملك الأرض قبل السبي<sup>١٣</sup>. والحقيقة أن علاقة إله من الآلهة بأرضه لم تكن سياسية فقط ولم تكن تتوقف على علاقته بأهلها. فالآراميون والبابليون الذين وطّنهم ملك آشور في شمال كنعان جاءوا بألهمهم معهم، ولكن حين هاجمتهم السباع أحسوا بضرورة طلب العون من «إله الأرض» وهو ما يدعوننا إلى استنتاج أنه كان له في منطقته نفوذ على الوحوش يوازي نفوذه على البشر<sup>١٤</sup>. كما أن آرامي دمشق في أعقاب هزيمتهم في أعالي السامرة قالوا إن آلهة بني إسرائيل هي آلهة المرتفعات ولن يكون لها نفوذ في السهول؛ أي أن قوة الآلهة لها حدود مادية وإقليمية. كما أن الاعتقاد بأن الإله لا يُعبد خارج أرضه وهو ما كان ينطبق حتى على الرب<sup>١٥</sup> لم يكن يعني عدم إمكانية عبادة إله ليس له معبد، بل معناه أن أرض الإله الغريب لم

تكن مكانا مناسباً لإقامة معبد. وتعتبر البلاد الأجنبية في لغة العهد القديم أرضاً «نجسة»<sup>١٦</sup> حتى أن نعمان حين يرغب في عبادة إله بنى إسرائيل في دمشق كان عليه أن يستجدي حمل بعيرين من تراب أرض كنعان لكي يقيم قطعة من أرض الحرب في مستقره بأرض الآراميين.

إن علاقة الآلهة ببعض الأماكن المحددة التي تعد مناطق خاصة بنفوذهم تنضح في الديانة السامية في لقب «بعل» (وجمعه «بعليم»، ومؤنثه «بعلت»). فحين يستخدم لفظ «بعل» مع البشر فإنه يعنى صاحب بيت أو صاحب حقل أو ماشية وماشابهة؛ وفي حالة الجمع فإن «بعليم» معناه أهل البلاد أو مواطنون أحرار<sup>١٧</sup>. أما في العربية فيستخدم لفظ بعل بمعنى «زوج»؛ لكنه لا يستخدم في وصف علاقة سيد بعده أو الأعلى بمن هو أدنى، ومن الخطأ استخدامه كلقب إلهي أو مجرد مرادف للألقاب الدالة على السيادة على البشر والتي عرضنا لها في المحاضرة السابقة. وحين يطلق اسم «بعل» على إله فإنه لا يعنى «سيد آبائهم» بل معناه «صاحب المكان»، ويتم تمييز كل «بعل» محلي بإضافة اسم منطقة<sup>١٨</sup>. فنجد أن ملكارث هو بعل صور وعشتارث هي بعلت بابل<sup>١٩</sup>، وكان هناك بعل لبنان<sup>٢٠</sup> وبعل جبل الكرمل<sup>٢١</sup> وبعل بيثور وهكذا. وفي جنوب الجزيرة العربية يرد لقب بعل في علاقات محلية محائلة منها ذو سماوى وهو بعل منطقة باسير، وعشتار بعل غمدان، وإلهة الشمس بعلت العديد من الأماكن<sup>٢٢</sup>.

لم تكن الآلهة الوثنية قادرة على كل شئ في عقيدة القدماء، بل كان يعتقد أنها لا تستطيع أن تفعل شيئاً إلا في وجود كهنتها، وأن نطاق سيادتها ونفوذها الدائم ينحصر في مقرها بالطبع. ويلاحظ أن الألقاب المحلية التي أوردناها

مستقاة من أسماء البلدان التي كان للإله فيها معبد أو بيت (كما يقول الساميون) أو من أسماء الجبال التي كانت هناك عقيدة ثابتة بأنها مقر الآلهة. وتعد فكرة الملكية الخاصة للأرض من الأشياء التي تنمو باطراد في المجتمع البشري وتنطبق في المقام الأول على مسكن الإنسان. والمرعى ملكية عامة<sup>٢٣</sup>، إلا أن الفرد يكتسب الحق في الأرض ببناء بيت أو «ياحياء» أرض بور، أي باستزراعها. وما حق الملكية الخاصة للأرض إلا نتيجة لحق العامل فيما ينتجه<sup>٢٤</sup>. وهناك ارتباط وثيق بين الإعمار والاستزراع - فالفعل 'حَمَرَ' في العربية كنظيره Bauen في الألمانية يدل على المعينين معا - وكلمة بيت أو دار تمتد في المعنى لتشمل الحقول أو الأرض التابعة. وفي السريانية، نجد أن «بيت أنطاكية» يشمل الأراضي التي تدخل في زمام المدينة، وأرض كنعان تسمى في التوراة «أرض الرب» بل «بيت الرب» أيضا<sup>٢٥</sup>. فإذا حكمنا على علاقة بعل بمنطقته في ضوء هذا المجال، فإن الأرض أرضه، أولا لأنه يقيم بها، ثم لأنه «يحييها» ويعمرها.

أما بالنسبة لصحة هذا التفسير الخاص باسم بعل، فإن هوشع يخبرنا بالمفاهيم الدينية التي شاعت بين معاصريه من الوثنيين الذين اختلطت عبادتهم الصورية للرب بالعديد من العقائد المحلية للبعليم الكنعانيين. فكانوا ينسبون للبعليم كل ما تنتجه الأرض من أفره وحنب وزيت وصوف وكتان ونين<sup>٢٦</sup>، وسرى من حين لآخر أن طقوس الأعياد والقرابين كانت مشبعة بهذه الفكرة. إلا أننا يمكن أن نخطو خطوة إلى الأمام ونتعقب الفكرة في صيغة أقدم باستخدام عبارة من الخطاب الوثني القديم الذي ظل حيا في لغة الزراعة اليهودية والعربية. فالأرض التي تسقى بساقية أو بغيرها من الوسائل اليدوية في

النظام الضريبي الإسلامى يدفع عنها خمسة بالمئة من إنتاجها صدقة، فى حين أن الأرض التى لا تحتاج الى رى يدوى يدفع عنها عشر كامل. ولهذا النوع الأخير عند العرب عدة أنواع بسميات مختلفة؛ إلا أنها جميعا تدخل تحت عبارة «ما تسقيه السماء» أو «ما يسقيه بعل». كما أن المشتى والتلمود تفرق بين الأرض ذات الرى اليدوى والأرض ذات الرى الطيعى بتسمية الأخيرة «بيت بعل» أو «حقل بيت بعل». وينبى أن نتذكر أن نجاح الزراعة فى الشرق يتوقف على وفرة المياه أكثر من أى شئ آخر، كما أن «إحياء الأرض الموات» الذى يؤدى كما رأينا الى تملكها يشير الى الرى فى المقام الأول<sup>٢٧</sup>. لذا فإن ما يرويه المزارع هو ملك خاص له، أما ماترويه الطبيعة فيعتقد أن إلها رواء وبالتالي فهو يعد حقلًا أو ملكية خاصة به، وبالتالي كان ينظر اليه باعتباره بعل المنطقة أو صاحبها.

من المفترض بصفة عامة أن أرض بعل أى الحقول التى لا تروى يدويا تعنى الأرض التى تروىها «ماء السماء» كما يسميها العرب، ويستتج من ذلك أيضا أن بعل الذى ينسب الى نفسه الأرض الرطبة والخصبة بطبيعتها هو إله السماء (بعل شاميم) الذى يلعب دورا كبيرا فى الديانة السامية اللاحقة والذى يعد هو والشمس شئنا واحدا. إلا أن هذا الرأى يبدو مناقضا لظروف نمو الزراعات فى معظم بقاع المناطق السامية حيث ينذر المطر أو يقتصر على مواسم معينة فتظل الأرض جرداء بلا حياة معظم أيام السنة إلا إذا رويت يدويا أو باستخراج المياه الجوفية. ومن الواضح لنا بالطبع أن الخصوبة ترجع فى النهاية الى المطر الذى يمدى البناييع والآبار والحقول؛ إلا أن معرفة ذلك كانت تتجاوز حدود المعرفة

عند الساميين الأوائل<sup>٢٨</sup> ولو أن تمييز المناطق الدائمة الخضرة والشم عن الحقول الأقل خصوبة في المواسم غير المطيضة كان واضحاً ومعروفاً حتى لأشد نظم الزراعة بدائية.

للمطر أهمية بالغة بالنسبة للرعى في الجزيرة العربية<sup>٢٩</sup>، إلا أنه يتسم بدرجة من عدم الانتظام لا تسمح بإيجاد أساس تقوم عليه الزراعة عدا أقصى الجنوب الذي يدخل ضمن حواف منطقة الرياح الموسمية. ويتم من حين لآخر استزراع بعض القرعيات في بعض البقاع في أعقاب مطول الأمطار الجزيرة؛ وفي السهول الواطئة حيث تفرق الأمطار في تربة ثقيلة وتمجز عن التدفق على السطح، يتواجد النخيل أحياناً وينمو ثمراً شديداً الجفاف لانفع فيه<sup>٣٠</sup>. إلا أن التناقض بين الأرض الخصبة طبيعياً وتلك للمخربة صناعياً لاعتلاقة مباشرة له بالمطر بالنسبة للمزارع العربي، بل يتوقف على عمق المياه الجوفية. فحيثما استطاعت جذور النخيل الوصول إلى المياه الجوفية، أو حين تكون هناك جداول متفرقة من المياه الجوفية تحت الأرض تغذى واحة دون استخدام السواقي، فإن الأرض تكتسب خصوبة طبيعية، ويعتقد أن الأرض في هذه الحالة «أرضاً رواها بعمل». ويقول أفضل المتخصصين في الجزيرة العربية أن نخيل بعمل هي تلك التي تشرب من جذورها دون رى صناعي ولا مطر «من ماء خلقه الله تحت الأرض»<sup>٣١</sup> وفي تحديد أدق لما يستحق عليه العشر كاملاً، يرد ذكر بعمل والسماء معاً، ولا يرد أي منهما بديلاً عن الآخر<sup>٣٢</sup>.

من ثم، فالشواهد العربية تؤدي بنا إلى ربط عملية الثماء التي تسمى بعمل لا بمطار السماء بل بالينابيع والجداول والمياه الجوفية. ومن ناحية أخرى، يتضح

(من سفر هوشع مثلاً) أن البعليم كانت بالنسبة للشعوب الزراعية في كنعان هي مانحة الخصوبة للمحاصيل التي تعتمد على المطر اعتماداً كلياً بمعظم أنحاء فلسطين. وهنا نجد بعل السماء (بعل شاميم) يصيغ محلية منها «مرنا» (سيد المطر) في غزة<sup>٣٣</sup>. وهكذا يبرز التساؤل عما إذا كانت الفكرة السامية الأصلية من النطاق الذي ينحصر فيه نشاط البعل قد طرأ عليه تغيير في الجزيرة العربية بحيث يتفق مع مناخها المتميز، وما إذا كانت فكرة بعل باعتباره سيد المطر قد نشأت في حقبة لاحقة.

من السهل أن نجيب على هذا التساؤل إذا علمنا علم اليقين ما إذا كان استخدام لفظ «بعل» باعتباره لقباً إلهياً نشأ في الجزيرة العربية أم كان دخيلاً من عند الساميين الزراعيين خارجها. أما بالنسبة للبديل الأول الذي يحظى بالقبول عند بعض من أوائل علماء عصرنا ومنهم لمهاوزن وفولدمر، فإن عبادة بعل تعد أقدم من تفرق الساميين وترجع إلى حقبة كان كل الساميين فيها لا يزالوا بدواً. وفي هذه الحالة، يصبح من المؤكد أن العرب باعتبارهم أقرب من يمثلون حياة الساميين القديمة كانوا أشد تمسكاً بالفكرة القديمة عن البعل. واعتقد من جانبي أن أكبر احتمال هو أن بعل كلقب إلهي عرفته الجزيرة العربية مع معرفتها للنخيل الذي كان دخيلاً على شبه الجزيرة. وهذا دليل مباشر مستمد من النقوش الخاصة بعبادة «البعل» عند أثباط الصحراء السامية إلى الشمال، وعند أهل سبأ وحضرموت بجنوب الجزيرة العربية؛ أما بالنسبة لمنطقة الوسط، فلم تكن عبادة البعل إلا استنتاجاً من بعض الشواهد اللغوية وأهمها تلك العبارة التي ناقشناها<sup>٣٤</sup>. من ثم، يمكن القول أن عبادة بعل لم يعرفها البدو الرعاة إلا

بقدر وقوصهم تحت تأثير أهالي الواحات الزراعية الذين استعماروا فنهم من سوريا والعراق وما كانوا ليخفقوا في استعارة الديانة الأجنبية معه، وهو ما كان يعد ضروريا لضمان نجاح زراعتهم. ولكن حتى مع هذا الافتراض أجدني أستبعد أن يكون بعل قد تحول مع دخوله إلى الجزيرة العربية من إله للمطر إلى إله للينابيع والمياه الجوفية. وعلينا في هذا المقام أن نركز على حضارة النخيل، ولا أجد دليلا على أن النخيل كان ينمو كثيرا في الأراضي التي تعتمد على الأمطار وحدها في أي جزء من المنطقة السامية. وحتى في فلسطين التي تعد حالة نموذجية لأرض سامية تعتمد على المطر، ثم فارق شاسع بين خصوبة الأراضي التي تعتمد على المطر وحده والأراضي التي تعتمد على الري الطبيعي أو الهدوى مما يزيد من صعوبة تقبل فكرة الخصوبة الطبيعية التي تعبر عنها عبارة «أرض بعل». ولا شك عندي في أن الزراعة عند الساميين بدأت في مناطق تعتمد على الري الطبيعي بالينابيع والجداول وأن لغة ديانة البيثة الزراعية استقرت في ظل الظروف السائدة بهذه المناطق<sup>٣٥</sup>.

ومما يؤكد هذا الرأي الشخصية المحلية للبعلم والتي كانت دائما بمثابة لغز محير بالنسبة لمن يبدأون بفكرة البعل باعتباره إلها سماويا، ولكن سرعان ما يتكشف إذا كان البحث عن نفوذ الآلهة في مناطق الخصوبة الطبيعية وعند الينابيع وعلى ضفاف الأنهار وفي المروج والغابات وعند سفوح الجبال الظليلة الخضراء وبالقرب من مجاري الأنهار العميقة. كان كل الساميين وبغض النظر عن الزراعة يصفون درجة من القلمية على مثل هذه المناطق؛ ولما كانت الزراعة لا بد وقد بدأت في مناطق ذات خصوبة طبيعية، فلا مفر من استنتاج أن ديانة



البيئة الزراعية نشأت عن القلمية التي كانت تضي على المروج الخضراء الغنية بالماء<sup>٣٦</sup>. فالمناخ في المنطقة شديد الصعوبة. فحين يسافر المرء في صحراء الجزيرة العربية يقطع أياما وهو سائر على هضبة صخرية ووديان بركانية أو بحار من الرمال تحيط بها الجبال الصخرية الجرداء التي تخلو من الخضرة عدا بعض أشجار الشوك والسنت والأصشاب الشوكية، وفجأة وعند منعطف من الطريق يجد واديا تخرج فيه المياه من جوف الأرض الى سطحها ويدخل فجأة الى عالم جديد حيث الأرض تكسوها الخضرة وتنتشر فوقها مروج النخيل تغلها من قسوة الهجير؛ حيث يدرك المرء أن بقعة كهذه كانت بالنسبة للإنسان القديم جنة ووطنا للآلهة. ويختلف الأمر قليلا في سوريا وخاصة في موسم الربيع وفي المناطق التي تضم تبعا أو أرضا مبخنة. ولم يكن الوثنيون الهمج وحدهم هم الذين كانوا يستثمرون ما بهذه المروج من دلالات دينية. «تشبع أشجار الرب أرز لبنان الذي نصّب، حيث تعشش العصافير، أما اللقلق فالسرور بيته» (المزامير، ١٠٤/١٦، ١٧). وقد ينطبق ذلك على وصف الطبيعة بمنطقة بعل لبنان، ولكن من ذا الذي لا يشعر بجلاله القلمسى المهيّب؟ ومن ذا الذي لا يحس بلمسة الطبيعة البدائية التي تبدو واضحة في المزمور الأول؟: «فيكون كشجرة مغروسة عند مجارى المياه، التي تعطى ثمرها في أوانه، وورفها لا يذبل وكل ما يصنعه ينجح» (المزامير، ٣/١).

حين يضيق مفهوم أرض بعل بهذه الصورة الى أقدم النماطه وينحصر في بعض البقاع التي تبدو كما لو كانت يد الآلهة قد روتها<sup>٣٧</sup>، نكون قد أوشكنا على الانتقال من فكرة أرض الإله الى فكرة بيته ووطنه. ولكن قبل أن نخطو

مثل هذه الخطوة ينبغي أن نشير إشارة خاطفة الى الطريقة التي اتسع بها نطاق الفكرة البدائية وامتد أثرها. فكل المنتجات الزراعية التي نراها في سفر هوشع كان يعتقد أنها هبة البعليم، وكل الأتباع الذين كانوا يترددون على معبد بعينه كانوا يقدمون عطاياهم للإله المحلي من باكورة الثمرات سواء كانت المحاصيل تنمو بأرض ذات خصوبة طبيعية أو بأرض تروى يدويا أو بحقول يسقيها المطر. من ثم، كان الإله قد اكتسب بعض حقوق الملكية، أو على الأقل بعض الحقوق السيادية على المنطقة التي يقطنها أتباعه بعيدا تماما عن أرض بعل الأصلية.

ويمكن إدراك أولى الخطوات في هذه العملية من المبادئ الأساسية للقوانين الوضعية السامية. فملكية المياه أقدم وأهم من ملكية الأرض. ففي الجزيرة العربية البدوية ليست هناك ملكية صريحة للمراعي الصحراوية، بل هناك بعض القبائل أو العائلات تسيطر على موارد الماء التي يصبح حق الرعي بدونها بلاجدوى. وإذا حفر المرء بئرا يُعترف له بالأولوية في سقى إبله منه على إبل غيره، وله حق مطلق في منع غيره من استغلال مياهه لأغراض زراعية مالم يدفعوا له لمنها، وهذا هو القانون الإسلامي؛ إلا أنه يتفق تماما مع الأعراف العربية القديمة بل مع الأعراف السامية عامة كما يتضح من العديد من المواضع في التوراة<sup>٣٨</sup>. وعلى أساس هذه المبادئ يتضح أنه حتى في المرحلة البدوية من مراحل تطور المجتمع كان يعتقد أن إله الماء له حقوق ما على المراعي المجاورة التي كان استغلالها يتوقف على الحق في ورود ينابيع الماء، وبدخول الزراعة تم تقنين هذه الحقوق. فكل الأراضي المزروعة تعتمد عليه في الحصول على الماء الذي يروىها وتقدم له باكورة ثمارها أو الأعشار عرفانا بفضلها. وفي كثير من بقاع المنطقة السامية، خاصة أراضى دجلة والفرات التي كانت المصدر الرئيس

للقمع في الشرق القديم، كانت الزراعة تعتمد على الري اعتمادا كلياً بما يسمح بإدخال كل الأراضي الصالحة للسكنى ضمن نطاق الآلهة التي ترسل الماء من مخازنها في جوف الأرض والينابيع والأنهار لتحيا الأرض الميتة. أما في فلسطين فكانت الخنطة تمثل مصدراً رئيساً للثروة الزراعية وكانت تنمو دون ري في الأراضي التي تعتمد على المطر وحده. وفي زمن هوشع كانت باكورة محصول الخنطة تقدم قرباناً للبعليم الذين أصبحوا نتيجة لذلك هم مانحو المطر وسادة الماء المرسل في كتمان. ولا بد من البحث عن تفسير لهذه الحقيقة في الاستغلال الجغرافي للمجاز، وهو إحدى سمات الفكر القديم. ففكرة أن البعل هم خالق الخصوبة ما كانت تنشأ في المجتمعات التي كانت تعتمد في زراعتها على الري. إلا أن قليلاً من التأمل حقيق بأن يقنعنا بأن أقدم أشكال الزراعة كانت بالضرورة من هذا النوع حتى في فلسطين. فالزراعة تبدأ في أخصب المناطق، وهي في هذا المناخ تعنى المناطق التي تروىها الجداول والينابيع. ولا بد أن هناك قرى زراعية نشأت في مثل هذه المناطق كل بطريقة خاصة بها في عبادة البعل المحلي، بينما ظلت سهول شارون وما يسمى اليوم مرج ابن عامر مهجورة للرعاة الرحل. ومع انتشار الزراعة من هذه المناطق إلى كل الأراضي المحيطة انتشرت عبادة البعليم وامتد نطاق آلهة الينابيع ليشمل الأراضي التي تسقيها السماء، وشيئاً فشيئاً أضيفت إلى سماتها القديمة السمة الجديدة «سادة المطر». وانتقلت المفاهيم الحسية للساميين الأوائل مع هذا التطور. فرأى البشر بأعينهم كيف ينشأ السحاب من البحر (الملوك الأول ١٨/٤٤) أو من «أقصى الأرض» أي من الأفق البعيد (إرمياء ١٠/١٣؛ لزمير ١٣٥/٧)، ومن ثم لم يكن لديهم

شك في أن المطر يأتي من نفس المصدر الذي تنبع منه يتابع السليمين وجداولهم<sup>٣٩</sup>. وفي أقدم أشعار العبرانيين، حين يخلق الرب فوق أرضه في العاصفة، فإن لا ينطلق من السماء، بل من جبل الطور؛ وهذا مفهوم طبيعي، إذ تتجمع العواصف في المناطق الجبلية حول أعلى القمم. ويمكن لنا أن نستنتج في هذا الصدد أن السحب المطيرة حين كانت تهطل بغزارة على الوديان العالية وفوق قمة جبل لبنان التي كان يعتقد أنها مقر أكبر بعلمين فينيقيا عند منابع الأنهار المقدسة، كان أتباعها يجدون فيها دليلاً مرتباً على أن آلهة البنابيع والأنهار كانت هي وإهبة المطر. وفي المرحلة الأخيرة من ديانة الفينيقيين حيث كان يعتقد أن كل الآلهة كائنات سماوية أو فوقية كانت أقدس المعابد لا تزال هي معابد آلهة البنابيع والأنهار المقدسة وظلت الطقوس والأساطير شاهداً على أصالة هذه الآلهة. وستصادفنا أمثلة عديدة على ذلك في حينها. أما الآن، فيكفي أن نستشهد بمفارقة حيث كانت أورانيا أو إلهة السماء تُعبد بإلقاء القرابين في الحوض المقدس وحيث كان يعتقد أن الإلهة كانت تهبط مرة كل سنة في مياحه على هيئة شهاب<sup>٤٠</sup>.

وأخيراً، فإن قدرة الإله على منح الحياة لم تكن قاصرة على الطبيعة النباتية بل كان ينسب له الفضل في تكاثر الماشية والأغنام، كما يعود إليه الفضل في زيادة عدد البشر. وتتوقف الزيادة في الطبيعة الحية على خصوبة التربة، والأجناس البدائية التي لم تكن قد تعلمت بعد التمييز الدقيق بين مختلف أشكال الحياة كانت تعتقد أن الحياة الحيوانية والنباتية تنشأ من الأرض وتخرج منها. فالأرض هي أم كل شيء في أغلب الفلسفات الأسطورية، كما أن مقارنة

حياة الإنسان أو الجنس البشرى بحياة الشجرة والتي شاعت في الشعر السامي وفي غيره من الأشعار البدائية لم تكن مجرد صورة مجازية في أصلها. وبالتالي فحين ينسب الفضل في ثماء النبات الى قوة إلهية بعينها فإن نفس هذه القوة تتلقى الحمد والثناء من أتباعها على تكاثر الماشية وزيادة أعداد البشر. فكانت باكورة الماشية والثمار تقدم قربانا في معابد المعلم<sup>٤١</sup>، ومن أكثر الأسماء التي يطلقها الآباء على أبنائهم وبناتهم انتشارا هي تلك التي تضاف الطفل بأنه هبة الرب<sup>٤٢</sup>.

في هذا العرض السريع لتطور فكرة المعلم المحليين تركنا كثيرا من التفاصيل لكي نتطرق اليها ضمن حديثنا عن الطقوس الدينية وإني لأنأى بنفسى في هذه المرحلة عن الخوض في ما لمفهوم المعلم باعتبارها قوى ثمر أو تتوالد من أثر على تطور اتجاه أسطوري حسي رفيع، خاصة عندما كانت الآلهة تنقسم الى جنسين، وكان من المعتقد أن البعل هو العنصر الذكري في عملية التكاثر، أو حارث الأرض التي يخصبها<sup>٤٣</sup>، فهذا يدخل ضمن مناقشة طبيعة الآلهة.

كما سيلاحظ أن تنابع الأفكار التي اقترحناها لا ينطبق في مجمله إلا على أهل الزراعة كسكان كنعان وسوريا والعراق واليمن. وفي هذه الأجزاء من العالم السامي بالتحديد سادت فكرة الآلهة المحلية باعتبارها معلم، ولو أن هناك بقايا للفظ بعل باعتباره لقباً إلهياً نصادفه في وسط الجزيرة العربية في عدة أماط<sup>٤٤</sup>.

كانت الزراعة في مناطق وسط الجزيرة العربية تنحصر في الواحات،

وكانت الألفاظ المرتبطة بها مستعارة من الساميين الشماليين<sup>٤٥</sup>. وقبل ظهور أقدم الكتابات العربية بقرون عديدة، حين كانت الصحراء هي الطريق الذي تسلكه تجارة الشرق، كانت مستعمرات الساميين واليمنيين والآراميين المستقرين تحتل الواحات وموارد الماء في البادية وهي أماكن كانت تصلح كمحطات للمقوافل ولهؤلاء المهاجرين ينسب الفضل في دخول الزراعة بل في معرفة التخييل نفسه. ولم تكن أشد العقائد تطورا تنتمي الى البدو الخلفاء بل الى هذه المستوطنات الزراعية والتجارية التي كان البدو لا يترددون عليها إلا للحج، لا ليقدموا فروض الطاعة الواجبة لسيد الأرض التي يستمدون حياتهم منها، بل ليوفوا نذورهم. وكما تشير معظم معلوماتنا عن العقائد العربية الى زيارات الحج التي كان البدو يقومون بها، هناك انطباع بأن كل القرابين كانت نذورا، وأن الخراج الثابت عن ثمار الأرض كذلك الذي كان يؤدي في المناطق المستقرة للتعليم المحلية لم يكن معروفا؛ إلا أن هذا الانطباع يفتقر الى الدقة. ففي القرآن (سورة الأنعام، آية ١٣٧) وفي غيره من المصادر لدينا شواهد كافية على أن العرب المستقرين كانوا يؤديون للإله خراجا ثابتا عن حقولهم بتخصيص حصص محددة من الأراضي المروية والمنزوعة له<sup>٤٦</sup>. من ثم، فهناك تطابق كامل بين العرب المستقرين وغيرهم من الساميين، والتساؤل الوحيد هو ما إذا كانت العقائد التي تنتمي لنوعية البعل واسم البعل نفسه غير مستعارة مع الزراعة من الشعوب السامية الشمالية.

هذا تساؤل أجده ميلًا للإجابة عليه بالإيجاب؛ إذ لم أصادف عند العرب لفظ بعل ومشتقاته بصورة تخالف الرأي القائل بأن أصله يرجع الى الواحات

الزراعية، في حين أن هناك كثرة من الأمثلة تؤيد هذا الرأي. ولا معنى لعبارة «الأرض التي يرويهها البعل» إلا إذا قورنت بعبارة «الأرض التي ترويهها يد الإنسان»، ولا شك أن الرى ليس أقدم من الزراعة. وهناك شك فيما إذا كانت فكرة الإله باعتباره المصدر الدائم والأصيل للحياة والخصوبة - وهو أمر يختلف كل الاختلاف عن الإيمان بأن الإله هو الأب الأعلى لأتباعه - كان لها مكان في الديانات القبلية القديمة عند العرب البدو. فمصدر الحياة والخصوبة بالنسبة للبدو الذى لا يمارس الرى هو المطر الذى يحى المراهى فى البادية، وليس هناك دليل على أن المطر كان يعزى للآلهة القبلية. فالمطر عند العرب يتوقف على النجوم، أى على المواسم التى لها تأثيرها على كل القبائل بالتساوى، ومن ثم، فحين يعزى المطر إلى إله فإن هذا الإله هو الله، ذلك الإله الأعلى غير القبلى<sup>٤٧</sup>. كما يلاحظ أن أقرب الأسماء التى تعبر عن أفكار دينية عند العرب إلى أسماء الساميين المستقرين كانت نشق من أسماء آلهة كانت عبادتها منتشرة ولا تقتصر على البدو. وسيتضح فى محاضرة لاحقة أن النمط الأساسى للقرابين العربية لا يتخذ شكل خراج يؤدى للإله، بل مجرد مظهر ينم عن التقرب إليه. وكان التقرب بياكورة الثمار والذى كان يحتل مكانة مرموقة فى ديانة الكنعانيين معروفا فى الجزيرة العربية. إلا أن هذا النوع من القرابين لم تكن له مكانة كبيرة، فلانجبد دليلا على أداء الخراج المقرر للآلهة، ويبدو أن قرابين الأعياد فى المواسم الثابتة والتى كانت من سمات الديانات التى تعتبر الآلهة مصدرا لتجدد الخصوبة سنويا كانت قاصرة على المعابد الكبرى التى كان البدو لا يمثلون فيها أمام إله غريب إلا فى موسم الحج<sup>٤٨</sup>. ولعل العرب البدو تعرفوا

على اسم بعل في هذا الموسم، إلا أنهم لم يقتبسوا مفهوم الإله باعتباره صاحب الأرض ليطبقوه على آلهتهم القبلية، وذلك لأن الملكية الخاصة للأرض في البادية لم تكن معروفة وكانت الماء والمراعى ملكية عامة لكل فرد في القبيلة<sup>٤٩</sup>. أما بالنسبة لتأثير الزراعة وما يتبعها من أفكار ترتبط بالحياة المستقرة على دين العرب فابد لنا أن نتذكر أن آلهة المَدَن (أي أهل القرى والبلدان) في القرون السابقة على ظهور الإسلام نسخت آلهة الوُحَر (أي أهل الخيام المصنوعة من الوبر). وكان الحج إلى المزارات الكبرى والمعابد الصغرى الخاصة بعرب المدن والتي لم يكن يتردد عليها إلا بعض القبائل من أهم الطقوس الدينية عند البدو، ويبدو أنها كانت شعيرة ثابتة في المناطق التي ظهرت بها بواحد استقرار. وحيشما كان للإله بيت أو معبد لمجد نشاطا لم يعودوا بدوا خلصا، بل لمن بدأوا في بناء بيوت ثابتة؛ والحقيقة أن الدراسات الحديثة تبين أن القبيلة العربية حين كانت تشرع في الاستقرار كانت تتعلم مبادئ الزراعة وإقامة بيوت ثابتة قبل أن تتخلى عن خيامها. وكانت هناك مزارات بلا معابد ولكن حتى في هذه المزارات كانت للإله ثروة خاصة به في كهف من الكهوف وكاهن يرضى ممتلكاته، وليس هناك ما يبرر الاعتقاد بأن الكاهن كان من النساك الزاهدين. والمفترض أن كل موضع مقدس في زمن النبي محمد كان بمثابة مركز صغير لحياة زراعية مستقرة وبؤرة لأفكار دخيلة على البدو الخُلص من كانوا يترددون عليه<sup>٥٠</sup>.

والنتيجة النهائية لهذا النقاش الطويل هي أن مفهوم الإله المحلي باعتباره بعلًا أو سيدا للأرض ومصنرا لخصوبتها وواهبًا لكل ما يتمتع به أهلها من طيبات الحياة كان يرتبط ارتباطا وثيقا بنمو مجتمع زراعي ويتضمن سلسلة من



الأفكار للجهولة بالنسبة للحياة البدائية للصيد الهمجي أو البدوى الرعوى الخالص. لكننا رأينا أيضا أن الأفكار الأصلية عن أرض بعل كانت قاصرة على بعض المناطق التي كانت يد الإله تزرعها وترويه وتعد وطنه. لذا فإن فكرة أرض الإله في طور نشأتها تبدو وكأنها مجرد تطور يتوافق مع نمط الحياة الزراعية لفكرة أكثر بدائية فحواما أن الإله له قدس خاص به على الأرض. فالعادات الزراعية تعلم البشر أن ينظروا إلى هذا القدس على أنه جنة للإله تزرعها وتخصبها يدها، إلا أن الزراعة لم تكن هي التي أدت إلى نشأة فكرة اعتبار بعض الأماكن مقارا لقوى طبيعية.

أما مسألة أن الآلهة ضير قادرة على كل شيء، بل تخضع لقيود الزمان والمكان وأنها لا تستطيع التصرف إلا حينما وجدوا هم أو رسلهم، فهي فكرة كونية قديمة ولا تحتاج إلى تفسير. وليس هناك مجال من مجالات الفكر يبدأه البشر بالأفكار الخارجة عن نطاق خبرتهم أو بالكيانات التي تسمو على الزمان والمكان. من ثم، فمهما كانت طبيعة الآلهة فقد كان يعتقد من البداية أن لهم أقداسهم الخاصة بهم ينطلقون منها ثم يعودون إليها ويجدهم فيها أتباعهم ممن كانت تربطهم بهم صلات ثابتة. وليس لنا أن نستنتج سلفا أن هذه الأقداس كانت بالضرورة أماكن على وجه الأرض، فكما أن هناك طيوراً في السماء وأسماكاً في البحر ووحوشاً في الغابة ربما كانت هناك آلهة سماوية وآلهة مائية تحمى الأرض وآلهة أرضية. وفي حقب لاحقة سادت الآلهة السماوية كما نرى في انتشار عملية التقرب بالنار حيث كانت عبادة العابد تتجه إلى أعلى في عمود من الدخان يرتفع من الهيكل نحو عرش الإله في السماء. إلا أن القرابين

لم تكن كلها من نار. فكان الإغريق وخاصة في العصور القديمة يذخنون القرايين المقدمة لآلهة العالم السفلى وكانوا يلقون في الماء قرايينهم المقدمة لآلهة البحار والأنهار. وقد عرف الساميون هذين النمطين من الطقوس التي لا تدخل فيها النار؛ أما عند العرب فكان التقرب بالنار غير معروف تقريبا، وكان المعبد يقدم قربانه للإله بمجرد وضعه على بقعة مقدسة من الأرض أو تعليقه على شجرة مقدسة أو بصبه على حجر مقدس إذا كان القربان سائلا أو من دم. وفي مثل هذه الحالات نجد أن فكرة المحلية ترتبط بالإله في أبسط أشكالها. ولم مكان ثابت على وجه الأرض علامته شجرة مقدسة أو حجر مقدس يميل الإله إلى التواجد عنده وتصله القرايين التي تقدم فيه.

وفي عصور لاحقة كان مقر الإله معبدا أو «بيتا» أو «قصرا» كما كان الساميون يسمونه. أما القاعدة فهي أن قدس الإله كان أقدم زمنا من البيت، ولم يكن الإله يحتل مقره في مكان ما لمجرد أن هناك بيتا قديم له، بل على العكس؛ فحين تعلم البشر بناء بيوت يسكنونها أقاموا بيتا لإلههم في المكان الذي كان يعرف بأنه مقره. ومع ازدياد عدد السكان وتضاعف عدد المعابد، وجدت الوسائل لتجنب هذه القساعة، وتكونت أقدم جديدة في أنسب الأماكن للاتباع؛ ولكن حتى في هذه الحالات كان يراعى ألا يقام المعبد إلا في مكان يدخل في دائرة تأثير الإله، وكانت أقدس الحرم هي تلك التي كان يعتقد أنه يتردد عليها منذ القدم.

أما سكن الآلهة في أماكن محددة واتخاذ هذه الأماكن صفة القدسية لتتحول إلى أماكن صالحة للعبادة نتيجة لذلك فلم تكن بالنسبة للقدماء مجرد

فكرة، بل حقيقة توارثتها الأجيال وقبلتها بإيمان مطلق. لذا نجد أن إيجاد أقداس جديدة وإنشاء هياكل جديدة ومعابد لا يتم إلا في المكان الذي يقدم الإله دليلاً قاطعاً على وجوده فيه. وكل ما كان يتطلبه الأمر لإيجاد قدس مسامي هو السابقة؛ فكان من المفترض أنه حيثما تجلى الإله لأتباعه ولو مرة واحدة فإنه سيفعل ذلك مرة أخرى، ويتكرر السابقة كانت قدسية المكان تتخذ سمة الثبات التام. لذا كان التجلي في الأجزاء الأولى من التوراة يؤخذ دائماً على أنه مبرر قوي لتقديم القرايين في نفس المكان. فكان الإله يتجلى إما بصورة مرئية أو من خلال عمل معجز، وبالتالي لم يكن التعمد ممكناً خارج المكان. فنجد شاول يبنى مذبحاً في موقع انتصاره على الفلسطينيين<sup>٥١</sup> ويقسم الآباء أقداساً في المكان الذي تجلى الرب لهم عنده<sup>٥٢</sup>، ويقدم جدهون ومنوح قرباناً في المكان الذي تلقوا فيه رسالة من الرب<sup>٥٣</sup>. والرب حتى في ديانة العبرانيين ليس قريباً في كل مكان وزمان، وحين يراه إنسان رأى العين فإنه ينتهز الفرصة ليقدم له فروض الطاعة. إلا أن الشعائر المادية للديانة لم تكن تنوقف على تجليات الحضور الإلهي؛ بل كانت تقدم على افتراض أن هناك أماكن ثابتة تجلى عندها الرب من قبل ومن المنتظر أن يتجلى عندها مرة أخرى. وحين يرى يعقوب في المنام تجلياً إلهياً في بيت إيل، يستنتج أن الرب حاضر هناك وأن المكان «هو بيت الرب وبوابة السماء». لذا فقد ظل بيت إيل يعد أحد الأقداس الكبرى حتى السبي. كما أن كل الأماكن التي ورد عن الآباء أنهم تعبثوا فيها أو تجلى لهم الرب عندها كانت تعتبر أماكن مقدسة في التاريخ اللاحق، وظل أحد هذه الأماكن على الأقل من الأقداس الكبرى حتى ظهور المسيحية، وهو مَمْرَى. ولنا أن

نستعين بهذه الحقائق باعتبارها صورة إيضاحية للديانة السامية عامة، لا للسمات المميزة للديانة الروحية للتوراة؛ إذ أن تقليد ييت إيل وشكيم وبيير سبع وسائر المواضع المقلّمة التي وردت عن الآباء اختلطت بعناصر كنعانية وكانت تعد وثنية في نظر الأنبياء وكانت الشعائر التي تؤدي فيها بعد عند مَمرى والتي قضى عليها الأباطرة المسيحيون تعد وثنية تماماً\*.

كان قانون السابقة باعتباره يمثل قاعدة مؤكدة للثوابت الدينية شاملاً في الديانة التوراتية وفي الوثنية المنتشرة حولها؛ ويكمن الفارق في التفسير الذي ورد عنها. وحتى في هذا الصدد نجد أن أجزاء العهد القديم لا تفسر على نسق واحد. فمقر الرب في صهيون يتجرد من الصفة المادية تجرداً تاماً عند نبي كاشعيا. فلم يرق أشعيا إلى مستوى العهد الجديد في مفهومه بأن الرب الذي يعد روحاً ويعبد روحانياً لا يفرق في عبادته بين مكان وآخر، وأنه قريب يجيب دعوات البشر في كل مكان؛ إلا أنه بمجرد عن الارتقاء إلى هذه الرؤية لا من منطلق احترامه للطقوس المتوارثة، بل لأن تصور الرب على أنه ملك إسرائيل والمرشد الأعلى لدولتها القومية يعنى بالضرورة أن نشاطه الملكي يتخذ من عاصمة الدولة منطلقاً له. ولا يرقى المفهوم العادي للعهد القديم في الكتب التاريخية والتشريعات إلى هذه الدرجة من سمو. فالرب لا يرتبط بمكان دون الآخر، بل لا وجود له إلا في الأماكن التي «فيها أصنع لاسمى ذكراً» ويأتى إلى أتباعه و«يباركهم» (الخروج، ٢٠/٢٤). وحتى هذه الرؤية تسمو على أفكار العبرانيين القدماء من حيث أنها تمثل استقرار الأقداس الثابتة باعتبارها تلبى احتياجات الإنسان. ومن الواضح أن الفكرة في تاريخ رؤى يعقوب ليست أن

الرب كان يأتي ليعقوب، بل أن يعقوب كان يتجه دون وعى منه الى المكان الذي كان يجد فيه سلماً يصل بين الأرض والسماء، والذي كان يمكن بالتالي الوصول الى الإله عنده. ويتطابق ذلك مع مفهوم العبراني القديم عن سيناء أو حوريب «جبل الرب». فالأرض حول العليقة المحترقة في الإصحاح الثالث من سفر التكوين لاتتخذ صفة القدسية لأن الرب تجلى لموسى عليها؛ بل على العكس فالتجلى يحدث عليها لأنها أرض مقدسة، فهي سكن الرب. وفي سفر الخروج ١٩/٤، عندما يقول الرب لبنى إسرائيل في سيناء «وجئت بكم الى» فالمقصود أنه جاء بهم الى جبل الرب؛ وبعد استقرار العبرانيين في كنعان بمدة طويلة، يصف الشعراء والأنبياء الرب وهو قادم لمساعدة شعبه من سيناء في الرعد والعواصف<sup>٥٥</sup>.

هذا الرأي الذي لاجده في المعهد القديم إلا في إحياء فرضي لفكر بدائي يتفق مع الأفكار العادية للوثنية السامية. فالصلوات المحلية للآلهة تعتبر صلوات طبيعية؛ والبشر ينجدون في مكان محدد لأنه البيت الطبيعي للإله أو قدسه. والأماكن المقدسة بهذا المعنى تمتد أقدم من المعابد، بل من بدايات الحياة المستقرة. فالراعي البدوي أو الصياد الهمجي ليس له بيت ثابت ولا يستطيع أن يتصور أن للإله بيتاً ثابتاً، بل له حى أو مكان محدد تنحصر فيه معجزاته في العادة وفي نطاقه تقع أقلامه أو مقاره. وعلى هذا الأساس يمكن له أن يتخيل لنفسه بقاعاً من الأرض المقدسة تتردد عليها الآلهة في العادة وفي داخل هذه البقاع يتخيل نقاطاً تخضع بصورة خاصة لتأثير الإله. وفيما بعد، ولتحت تأثير الزراعة والحياة المستقرة، تتحول البقعة المقدسة الى ملكية خاصة للإله، وتتحول

التقاط ذات القدسية الخاصة في داخلها الى معابد له؛ إلا أن الأولى لم تكن في الأصل إلا جبلا أو واديا في البرية الرحبة، ولم تكن الأخيرة سوى مواضع في الصحراء تتحدد بمعلم طبيعي ما، كهف أو صخرة أو عين ماء أو شجرة.

رأينا أنه ما أن كان يتم إيجاد قدس من الأقداس كانت قوة العرف أو السابقة أو مجرد التعود على التعبّد فيها في حد ذاته كافيا للحفاظ على طابعه. وفي الأقداس الأكثر تطورا كان المعبد وصورة الإله والمؤسسة الدينية بأكملها والمعجزات التي يرويها الكهنة والمعجائب التي كانت تحدث أمام أعين الأتباع بمثابة تأكيد كاف للاعتقاد بأن المكان كان بالفعل بيتا للرب. أما في أشد الأقداس بدائية، فلم تكن هناك مثل هذه المقومات المصنوعة التي تساعد على الإيمان، وليس من السهل إدراك العملية التي استقر من خلالها الإيمان التقليدي بأن هناك موقعا في البرية يعد أرضا مقدسة لإله من الآلهة. والدليل على تردد الإله على موضع بعينه يكمن في تجليه عليه، وهو دليل تراكمي حسب نسبة تكرار التجليات. والصعوبة في هذا النوع من الأدلة لا تكمن فيما يشاهد إلى أذهاننا للوهلة الأولى. فمن الصعب على المرء أن يتصور تجليا مرئيا للإله يمكن رؤيته رأى العين، إلا أن كل الشعوب البدائية كانت تؤمن بتكرار التجليات أو على الأقل بحدوثها في بعض حالات التواصل الشخصي بين البشر وقوى هيبية عليا. وحين تكون الطبيعة كلها غامضة وتكتنفها أنشطة مبهمّة، فإن أي شيء أو حدث طبيعي يتصل بالخيال أو يشير أحاسيس الرهبة والجلال يؤخذ على أنه تجلٍ لكيان إلهي أو شيطاني. إلا أن مثل هذا الكيان الغيبي ليس إلهًا، فهو لا يصبح إلهًا إلا حين يدخل في علاقة ثابتة مع الإنسان أو بالأحرى مع مجتمع

من مجتمعات البشر. ففي عقيدة العرب الوثنيين مثلاً كانت الطبيعة مفعمة بالكيانات الحية من النوع الغيبي كالجن والعفاريت<sup>٥٦</sup>. والجن ليسوا أرواحاً خالصة، بل كيانات مادية أشبه بالحيوانات منهم بالبشر، فيتم تصورهم في العادة على أنهم كائنات يغطيها الشعر أو في هيئة حيوانية كهيئة النعام أو الأنعام. وأجسامها ليست خيالية، فحين يقتل جنى تبقى منه جثة مادية، إلا أن لهم قدرة غامضة على الظهور والاختفاء، بل على تغيير أشكالهم واتخاذ هيئة البشر من حين لآخر، وحين يعتدى عليهم يشارون لأنفسهم بطريقة خارقة للمألوف، كالإصابة بمرض أو بحس من الجنون. وهم كالضواري لا تربطهم بالبشر صلات ود أو علاقات ثابتة، بل إنهم خارج نطاق المجتمع الإنسانى فيترددون على الأماكن المهجورة والموحشة بعيداً عن الأماكن التى يطرقتها البشر<sup>٥٧</sup>. ويتضح فى عدة مواضع من العهد القديم أن الساميين الشماليين كانوا يؤمنون بعفاريت من نوع مماثل تماماً من نبوس يكسوها الشعر (شميريم) ووحوش ليلية (ليليت) كانت تسكن الخرائب والأماكن المهجورة مع ابن آوى والنعام وسائر الحيوانات التى تتجنب مواطن البشر<sup>٥٨</sup>.

وفى الإسلام مسخت آلهة الوثنية فى هيئة الجن كما كان يطلق اسم شميريم<sup>٥٩</sup> على آلهة الساميين الشماليين فى سفر اللاويين، ١٧ / ٧، أو كما تحولت آلهة اليونان وروما الى شياطين فى أمين المسيحيين الأوائل. وفى كل هذه الحالات لم يكن أتباع أية ديانة متطورة مستعدين لإنكار أن آلهة الوثنية كان لها وجود فعلى وأنها فعلت ماورد عنها؛ والفارق بين الآلهة والجن لا يكمن فى طبيعتهم وقلدراتهم - فالوثنيون أنفسهم لم يكونوا يعتبرون آلهتهم قادرة على

كل شيء - بل في علاقتهم بالبشر. وكانت الجن مستصبح آلهة من نوعية متوسطة بالنسبة للأنماط الفسحة من الوثنية لو كانت لهم دائرة من الرعايا والأتباع من البشر؛ والإله الذى يفقد أتباعه يتراجع الى مراتب الشياطين باعتباره كائنا ذا قدرات عامضة ومبهمه لارتباطه بالبشر صلات شخصية، فيعد من الأعداء. وللشياطين كما للآلهة أقداس خاصة، وهى أماكن لها رهبتها وخطرها عند الأتباع. أما مقر الجن فيختلف عن قدس الإله لأن الجن أنفسهم يختلفون عن الآلهة. فمنهم من يهابه البشر ويخشون بأسه ومنهم من يتقربون اليه فى رهبة ورجاء؛ فزعم عدم وجود فارق مادي كبير بين الشياطين والآلهة، إلا أن هناك اختلافًا معنويًا كبيرًا يتمثل فى أن الجن غرباء وبالنسبة لهم أعداء وفقًا لقانون الصحراء، فى حين أن الإله فى نظر أتباعه الذين يترددون على قدسه قوة معروفة وصديقة. والحقيقة أنه يمكن القول إن الأرض منقسمة بين الشياطين والضواري من ناحية وبين الآلهة والبشر من ناحية أخرى<sup>٦٠</sup>. وننتهى الى القسم الأول البرية الموحشة بكل ما بها من أخطار وخرائب وغيابات بعيدا عن الدروب المألوفة والمراعى القبلية ولا يغامر باجتيازها إلا من أوتى الجرأة من البشر؛ والى القسم الأخير تنتمى المناطق التى يألفها الإنسان ويتردد عليها من حين لآخر ويقسم فى نطاقها العلاقات مع جيرانه من البشر ومع الكيانات التى تتخذ أقداسها بجانبه. وكما يعتمد الإنسان على البرية تدريجيا فتراجع الضواري أمامه، فإن الآلهة تطرد الشياطين، والمواضع التى كان يُخشى اجتيازها باعتبارها مواطن القوى الغامضة التى يفترض فيها الشر تفقد ما بها من رهبة وتتحول إما الى منطقة مشتركة أو الى مقار للآلهة الصديقة. ومن هذا المنطلق فإن الاعتراف



ببعض المواضع باعتبارها مقار للآلهة هو التعبير الدينى عن إخضاع الإنسان للطبيعة تدريجيا. وبغزو الإنسان البدائى للأرض كان لايقنع بالمصاعب المادية وحسب، بل بالرهبة الغيبية من المجهول أيضا، وهى رهبة كانت تشل طاقاته وتحول بينه وبين حرية استغلال قدراته فى إخضاع الطبيعة لصالحه. فحينما سادت الأرواح المجهولة يخشى أن تطأها قدماء لكى يستغل طبيعتها لصالحه. أما حينما كان الإله يتخذ قدسه فهو على أرض يشعر عليها بالأمان فى حمى إله قريب منه؛ وقوى الطبيعة الغامضة حلفاء له وليسوا أعداء «لأنه مع حجارة الحقل هذه ووحوش البرية تسالطه»<sup>٦١</sup>.

وانتصار الآلهة على الشياطين كانتصار الإنسان على الوحوش لأبد وقد حدث بصورة تدريجية تماما، وربما يمكن القول إنه لم يستقر إلا فى المرحلة الزراعية حيث أصبح إله الجماعة هو نفس سيد الأرض وواهب كل ما بها من طيبات. وببلوغ هذه المرحلة، فإن الشياطين والأرواح الخبيثة - التى لا تربطها بجيرانها من البشر صلات ثابتة - إما طردت الى الخرائب والأماكن المهجورة أو تراجعت مكانتها لتصبح كائنات تابعة لا يحسب لها حساب إلا فى الغيبات الفردية الخاصة دون أن تكون لها صلة بالديانة العامة. وفى داخل المنطقة التى تتردد عليها جماعة من البشر كان إله الجماعة أسمى مكانة؛ وكل ظاهرة تبدو خارقة للمألوف كانت تعزى إليه وتعتبر رمزا على قدرته أو على قدرة رسله وكهانه وبالتالى كان كل مكان له سماته الخارقة للمألوف لا يعد مقرا للأرواح المجهولة، بل موضعاً مقدسا للإله المعروف. وهذا هو الرأى الذى شاع بين العبرانيين القدماء والذى ساد بالطبع أيضا بين جيرانهم الكنعانيين. وحتى هذه

المرحلة لم يكن من الصعب متابعة العملية التي تشمل كل هذا. ومن النتائج الواضحة أن القوى التي كانت تسكن منطقة يعيش فيها البشر لابد أن تكون قوى خيرة. لكن ليس من السهل أن نعرف كيف تحولت الفكرة الغامضة عن الجيران الخارقين للمألوف والخيرين إلى المفهوم الدقيق عن إله محلي محدد، أو كيف تأتي للقوة المحلية أن تفرق بالإله القبلي للجماعة. فالإله القبلي كما رأينا من قبل له صلات محددة وثابتة تماماً بأتباعه، وهي صلات من نوع يختلف تماماً عن الصلات المحلية التي كنا نتحدث عنها لتونا؛ فهو ليس مجرد جار طيب لهم، بل هو من أقاربهم وهو أب لجنسهم (ولو في بعض الحالات على الأقل). إذن كيف يتأني لأبي جنس من البشر أن يقرن بكيان خارق للمألوف يسكن موضعاً معيناً ويتجلى فيه بمظاهر مرئية أو بدليل آخر على قدرته يرضى العقل الساذج؟ إن لهذا الاقتران أهمية هائلة، فهو يؤدي إلى تحالف دائم بين الإنسان وأجزاء من الطبيعة لا تخضع لسلطانه وسيطرته وبالتالي ترفع مكانته في الكون وتطلق يده في حدود معينة من الشعور الملمر بالضيق والخوف الغامض من القوى المجهولة التي تحاصره من كل جانب. وما كان الخطوة بهذا الحجم على طريق تحرير الإنسان من عبوديته لما حوله من مظاهر الطبيعة أن تحدث بسهولة ولا يمكن تفسيرها بمنهج جاهز سلفاً. فهي مشكلة لا تحل بطريقة مرتجلة، بل ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار مع تقدمنا في دراستنا.

على أية حال، هناك شيء واحد ينبغي إدراكه. فقد رأينا أنه من خلال الإله المحلي الذي تربطه صلات ثابتة بجنس البشر من ناحية وبمجال محدد من

مجالات الطبيعة من ناحية أخرى يدخل الأتباع في تحالف ثابت ودائم مع أجزاء من بيئته المادية غير خاضعة لإرادته وسيطرته. لكن نفس الشيء يحدث على نطاق أضيق قليلاً في المراحل الأولى من المجتمع الهمجي وبطريقة لا تشمل أى إيمان بآله فرد للنوع من خلال الطوطمية. ففي المرحلة الطوطمية من تطور المجتمع، كانت كل عشيرة من الهمج تعتقد بأنها قريبة الصلة مادياً ببعض أنواع مكونات الطبيعة الحية أو الجامدة، ويتنوع من أنواع الحيوانات في الغالب. وكان كل حيوان من هذا النوع كان ينظر إليه باعتباره أخاً ويلقى نفس مايلقاه الفرد من أفراد العشيرة، وكان يعتقد أنه يمد أقرانه من البشر بخدمات خيرة عديدة<sup>٦٢</sup>. وأهمية هذا التحالف الدائم القائم على رباط القرابة بمجموعة كاملة من كائنات الطبيعة خارج إطار البشرية لانتقاس بمعرفتنا عن أى الحيوانات يصلح وأياها لا يصلح. فكما أن طبيعتها معروفة بصورة منقوصة، كان الخيال الهمجي يضيف عليها كل السمات المعجزة؛ ومن الواضح أن قدراتها تختلف عن قدرات الإنسان، ويفترض أنها يمكن أن تفعل الكثير من الأشياء التي تخرج عن نطاق قدرته. والحقيقة أنها وهبت قدرات خارقة للمألوف من النوع الذي كانت الوثنية ننسبه للآلهة - منها مثلاً القدرة على التنبؤ بالغيب وشفاء الأمراض وما إلى ذلك.

إن أصل الطوطمية يمد مشكلة لا تقل صعوبة عن مشكلة أصل الآلهة المحلية. إلا أنهما مشكلتان غير مستقلتين؛ فما يحتاج إلى تفسير في كلتا الحالتين هو تحرير مجتمع من البشر من الخوف من بعض مظاهر الطبيعة من خلال إقرار مفهوم التحالف والانتماء المادى بينهما. وإنه لمن الصعب أن

نفترض أن مفهومنا على هذه الدرجة من التمييز وله وجود في كل مكان من العالم ويتخذ عند الأجناس البدائية هيئة الطوطم بصورة ثابتة يرجع إلى أصل متميز ومستقل عند الأجناس التي لا تعرفها إلا في حالة من تطور المجتمع أسمى من الهمجية. ولعل الإيمان بآلهة الطبيعة المحليين الذين هم أيضا آلهة عشائريون لم يتطور مباشرة عن طوطمية أقدم، ولكن ما من شك في أنه قد تطور عن أفكار أو عن أعراف اتخذت من الطوطمية أداة للتعبير عنها، ومن ثم، لا بد أن يعزى إلى أشد مراحل تطور المجتمع بدائية. ومن المهم أن نضع هذا في اعتبارنا ولو أننا ينبغي أن نحذر تفسير الثوابت الدينية البدائية من خلال مفاهيم تنتمي إلى مرحلة متقدمة نسبيا من الفكر الإنساني. إلا أن مقارنة الطوطمية يمكن أن تؤدي ما هو أكثر من هذه الخدمة السلبية لبحثنا، فهي تجذب انتباهنا إلى بعض صادات الفكر الموهل في القدم بما يلقي الضوء على عدة نقاط في مفهوم الأقداس المحلية.

وللبشر في نظام الطوطمية صلات لا بقوى الطبيعة الفردية، كآلهة مثلا، بل ببعض شرائح العناصر الطبيعية. والفكرة أن الطبيعة كالإنسان، تنقسم إلى مجموعات أو مجتمعات من الأشياء تشبه جماعات المجتمع البشري أو عشائره. وبما أن تشبيه الحياة ككل بالحياة البشرية أمر تصوري يهدف إلى اختراق كل عناصر الكون، فإن تطبيق هذه الفكرة قد يمتد ليشمل الكائنات الحية وكذلك الجمادات. إلا أن إحصاءات الطوطمية تبين أن العناصر الطبيعية التي كانت شغل العقلية البدائية الشاغل هي مختلف فصائل المملكة الحيوانية. فكانت تربطها بها خاصة علاقات ثابتة من القرى والعداء وتركزت فيها آمالها

ومخاوفها وعاداتها الغريبة. ويوضح هذه الحقائق نصب أعميتنا علينا أن نعود للمحظة الى الجن عند العرب. فقد ناقشنا من قبل فارقا واحدا بين الآلهة والجن؛ وهى أن للآلهة أتباع أما الجن فليس لهم أتباع. إلا أن هناك فارقا آخر يفرض نفسه على انتباهنا؛ فالآلهة تنسم بالفردية، أما الجن فليست لهم هذه السمة. ففى ألف ليلة وليلة، نجد للجن أسماء فردية وشخصيات متميزة، أما فى الأساطير القديمة فالجن الذى قد يظهر لأحد الناس لم تعد له شخصية مستفردة تزيد عن حيوان<sup>٦٣</sup>. فما هو إلا واحد من مجموعة من الكائنات لا يتميز أحد أفرادها عن الآخر بالنسبة للإنسان وتشكل أمة أو عشيرة من الكائنات فوق البشرية<sup>٦٤</sup> تسكن منطقة ما وتوحد بينها صلات القربى ومبدأ الشار بحيث أن العشيرة بأسرها تتكاتف معا فى الدفاع عن مواطنها ضد الدخلاء أو فى الشار من البشر إذا ما أصاب أحد أفرادها ضرر منهم<sup>٦٥</sup>. وهذا المفهوم من مجتمعات الجن يتطابق تماما مع مفهوم البدائى عن خلق الحيوان. فكل فصيلة من فصائل الحيوان تعتبر عشيرة منظمة توحد بينها روابط الدم ومبدأ الشار، وهى بذلك تمثل جبهة متحدة فى مواجهة عدوان البشر على أحد أفرادها. وهذا التكاتف بين كل أفراد النوع وليس قوة الجن أو الحيوان بمفرده هو الذى يضمن على هذه الكائنات كل هذا الحرف فى الحرافات العربية من الجن والخرافات البدائية عن الحيوان. وهناك أوجه تشابه مذهلة بين عائلات الجن فى الجزيرة العربية وعائلات الحيوان عند البدائيين، لكنها لاتعالج للموضوع معالجة كلية. وقد رأينا أن الجن يظهرون للبشر عادة فى هيئة حيوان ولو أنهم يستطيعون الظهور أيضا فى شكل بشر. إلا أن هذه السمة الأخيرة لم تكن تمثل فارقا جوهريا بينهم وبين الحيوانات

العادية عند العرب الذين كانوا يؤمنون بأن هناك قبائل كاملة من البشر لديها القدرة على اتخاذ هيئة الحيوان. ويبدو بصورة عامة أن القدرات الخارقة لدى الجان لا تختلف عن تلك التي كان البدائيون ينسبونها للمضواري في المرحلة الطوطمية. فهم يظهرون ويختفون في غموض وترتبط بهم أصوات وتحذيرات غير مألوفة تنبئ بالمرض أو بالموت، وهذه هي نفس السمات التي تنسب للحيوانات الطوطمية؛ ويدخلون أحيانا في علاقات ودية مع البشر بل يتزوجونهم أيضا، وهو نفس ما تفعله الحيوانات في أساطير البدائيين؛ و «المجنون» هو من يتلبسه جان، وهناك مئة مثال لروح حيوان تتلبس الإنسان<sup>٦٦</sup>. والحكايات التي تروى عن الجان وردت إلينا من حقبة كان العرب فيها قد تجاوزوا مرحلة البدائية الصرفة وإضفاء الصفات الشيطانية على معظم الحيوانات؛ وحين يكرر رواتنا حكاياتهم عن الحيوانات التي وهبت القدرة على الكلام أو بعض القدرات الخارقة، فإنهم يفترضون أنها ليست حيوانات عادية، بل تنتمي لنوع خاص من الكائنات. إلا أن الحكايات نفسها تشبه ما يرويه البدائيون عن الحيوانات الحقيقية؛ فالثار بين بنى سهم وجن ذى طوى ماهى إلا حرب بين البشر وكل الزواحف التي لها في العهد القديم اسم يجمع بينها جميعا<sup>٦٧</sup> وتعتبر فصيلة أو عشيرة واحدة؛ ولم يكن «أعنى وحوش الجن» الذي ذبعه تأبط شرا ذات ليلة وتأبطه إلى داره إلا حيوانا خرافيا<sup>٦٨</sup>. والشكل النمطي للجن يبدو دائما من نوعية ما من الحيوانات الدنيا أو مزيجا وحشيا من أشكال الحيوانات كما يتضح في حقبة لاحقة من وصف الأنواع الأربعمئة والعشرين التي اقتادها سليمان<sup>٦٩</sup>. أما إضفاء هيئة البشر على مخلوقات عاقلة وباطقة

فكان أمراً متوقفاً مع تجاوز البشر لرحلة الهمجية، وكما تحولت الآلهة الحيوانية إلى آلهة بشرية تصور وهي تمتلئ ظهور الحيوانات أو ترتبط بهم، بدأ تصور الجن في صورة تشبه البشر، والحيوانات الخارقة للطبيعة في المفهوم الأصلي تشبه الحيوانات التي يمتطونها<sup>٧٠</sup>. وكانت الحيوانات الوحيدة التي تقترب بالجن هي الأفاعي وغيرها من الزواحف المؤذنة. وبعض أقوال النبي تأثير على هذا التحديد، إلا أنه من الطبيعي أن تحتفظ هذه المخلوقات التي يرهبها البشر في كل مكان والتي لا تزال تسكن في المناطق التي يسكنها البشر بعد أن طردت الوحوش إلى الصحراء بنفس سماتها الخارقة<sup>٧١</sup>.

يتضح من ذلك أن الجن وكثيراً من الحيوانات ترتبط ببعضها البعض ارتباطاً وثيقاً حتى في الحكايات الحديثة، في حين أنهم كانوا يعرفون كل على حدة في الأساطير القديمة، كما أنه ليس هناك مما يروى عن الجن مالم يروه البدائيون من الحيوان. وفي ظل ظروف كهذه، فلا شك أن الجن بكل ماله من قوى ضامضة ليسوا إلا صورا من فصائل الحيوان أضفيت عليها سمات خارقة لا تنبئ عن المفهوم البدائي للطبيعة الحية. ولو تخالف نوع من الجن مع قبيلة من البشر لما أمكن تمييزهم عن نوع من الطوطم، وبدلاً من اعتبار الجن آلهة بلا أتباع، يمكن لنا زيادة في الدقة أن نعتبرهم طواطم بلا أقارب من البشر. وهذه النظرة إلى طبيعة الجن نعيننا على فهم المبدأ الذي اعتبرت بعض المواضع في ضوئه سكناً لهم. فكل صوت غريب في الصحراء العربية يؤخذ بداعية على أنه رطانة الجن، وكل منظر غريب يؤخذ على أنه شبح شيطان. ولكن بما أن بعض المواضع عرفت بأنها أماكن مسكونة، فلا بد لنا بالضرورة أن نفترض أن المناظر

والأصوات التي كان ينظر إليها نظرة خارقة للمألوف كانت تكرر هناك بدرجة أكبر من أى مكان آخر. فمجرد الوهم قد يقي على السمعة الغيبية لموضع من المواضع حية، أما الخيال الجامح عند البدائيين فلا بد أن كانت له فى الأصل صلة بالواقع كما أن المشاهد والأصوات الليلية التي تنزع من بحر مناطق مسكونة وحكايات الصيادين الذين يصعدون جبلا سئ السمعة ويبتلعهم الغول تشير الى مواضع مسكونة باعتبارها أماكن ترتادها الوحوش الشريرة ليلا. وإذا كان الجن يتردد على الخرابات والمناطق المهجورة بصفة عامة، فإن مقارهم هي نفس تلك المواضع التي تزدحم بالوحوش - وهي ليست القفار التي تنعدم فيها الحياة، بل المناطق والمعابر الجبلية وحول الأشجار والمروج، وخاصة المواضع التي تزدحم بالأشجار فى المناطق الرطبة بقيعان الوديان<sup>٧٢</sup>.

وهذه فى الحقيقة هي الأماكن التي تتركز فيها الحياة المعنوية للطبيعة بكل مراحلها، ويكون من المحتم أن يدرك الإنسان فيها وجود قوى إلهية أو على الأقل فوق بشرية. إلا أن تفسيراً على هذه الدرجة من التعميم لا يعد تفسيراً على الإطلاق. فلم يكن الدين البدائي فلسفة من وحدة الوجود، كما لم تكن الآلهة البدائية تعبيرات غامضة عن مبدأ الحياة فى الطبيعة. وما ينبغى لنا أن نفسره هو أن المواضع التي تكون فيها حياة الطبيعة فى أغزر حالاتها - أو بالأحرى بعضها - كانت تبدو فى عيون الإنسان السامى البدائي كمقار لا للقوى الإلهية المجردة، بل لكائنات واقعية وحقيقية تماماً بنفس السمات الفردية التي كانت للجن وأن هذا الاعتقاد لم يكن يستند الى مجرد انطباعات عامة، بل كانت تدعمه الإشارة الى وجود أشباح شيطانية. والحديث الغامض المعتاد عن



الشعور الغريزي بوجود إله وراء مظاهر الحياة الطبيعية لا يقربنا الى فهم هذه المعتقدات، ولكن مما يساعد على ذلك أن نذكر أن مواضع الخصوبة الطبيعية التي لم تطأها قدم إنسان هي المواضع المفضلة لسكنى الوحوش، وأن كل البدائيين كانوا يصفون على الوحوش وسائر الحيوانات نفس السمات الخارقة لتي كان العرب يصفونها على الجن، وأن العرب يتحدثون عن منطقة بكّار باعتبارها موضعاً مسكوناً بالعفاريت بنفس التأكيد الذي يتحدثون به عن الشرى وسباعها الشهيرة.

وإذا كانت أشد سمات الجن تميزاً مستقاة من الحيوان، فلا بد من أن نضع في اعتبارنا أن للمخيلة البدائية التي تضيى قدرات خارقة على كل عناصر الطبيعة الحية توسع نطاق الطبيعة الحية بصورة مطلقة لاتخضع لأية قيود. فالطواطم قد تولّد من الأشجار التي كان يعتقد أنها يمكن أن تفعل لأتباعها كل ما يمكن للحيوان الطوطم أن يفعله. والحقيقة أن اعتبار الأشجار كائنات حية لها مشاعر وأحاسيس وروح كان من المسائل التي نوقشت حتى عند فلاسفة اليونان الأوائل بناء على شواهد منها حركة الأشجار حين تتعرض للرياح ومرونة جذوعها وأفرعها<sup>٧٣</sup>. وهكذا فإن السمات الخارقة للأدغال والمواضع التي يكثر فيها الشجر قد تجد ما يفسرها في حقيقة أن هذه الأماكن هي الأماكن المفضلة للوحوش، في حين أن الربط بين بعض أنواع الجن والشجر يعتبر أساسياً في كثير من الحالات حيث تعد الأشجار نفسها كائنات شيطانية حية. ففي حضرموت لا يزال هناك اعتقاد بخطورة لمس شجرة الغرقد (السنت)، لأن الروح التي تسكن ثمارها تتأثر لما يصيبها من ضرر<sup>٧٤</sup>. ولجد نفس هذه الفكرة في

حكاية حرب بن أمية ومرداس بن أبي عامر الشخصيتين التاريخيتين اللتين عاشتا قبيل ظهور الإسلام. فحين أضرم هذان الرجلان النار في دغل مهجور تشابهت فيه الأشجار بهدف استزراعها، طارت العفاريت التي تسكن المكان وهي تطلق أنات حزينة في هيئة أفاصي بيضاء، ومات الدخيلان بعد ذلك بقبيل. ويقال إن الجن قتلوهما «لأنهما أضرموا النار في مسكنهم»<sup>٧٥</sup>. والأرواح هاهنا تتخذ هيئة الأفاسي حين نهجر مواطنها الطبيعية، كما أن جن العُشُر وحماطة في الحكايات الإسلامية هي أفاعٍ تتردد على الأشجار من هذه الفصائل. إلا أن الحياة والقوى الخارقة للمألوف موطنها الأول هو الأشجار التي تعتبر كائنات حية بل عاقلة أيضا. ويقال إن مسلم بن عقبة سمع في منامه صوت شجرة الفرقد يأمره بقيادة جيش يزيد وشن حملة على المدينة<sup>٧٦</sup>. كما أن قيمة الصمغ الذي تفرزه شجرة السنط في عمل التمام مرتبط بفكرة أنه كتلة من دم الحوض، أي أن الشجرة امرأة<sup>٧٧</sup>. وهناك خرافات عبرانية قديمة عن أشجار تتكلم وتعمل مايفعله البشر<sup>٧٨</sup>، وهي خرافات ترجع في أصلها إلى تجسيد فصائل النبات عند الإنسان البدائي.

يمكن القول إذن إن الساميين القدماء كانوا يرون شيئا خارقا للمألوف في كل مكان تتجلى فيه الحياة بصورة عضوية واضحة. إلا أن هذه حقيقة منقوصة، وتتمتها أن الخارق للمألوف كان يُنظر إليه بمفهوم بدائي تماما وكان يرتبط بالحياة شبه البشرية التي كانت تعزى إلى مختلف فصائل الحيوان أو النبات، أو الجماد. كانت بعض مظاهر الطبيعة غير العضوية الجامدة توحى للعقلية البدائية بفكرة القوة الحية ووجود عنصر حي. فإذا أخذنا مثالا بسيطا، نجد أن العرب في

الحقبة الوسيطة كانوا يربطون بين طبقة من طبقات العفاريت والعواصف لرملية وكانوا يطلقون اسم "زوابع" على هذه المظاهر عامة وعلى الجن الذين يصاحبونها أو يثيرونها<sup>٧٩</sup>. والأهم من ذلك انتشار الاعتقاد بأن النجوم تتحرك لأنها حية وهو ما كان يشكل أساس عبادة الساميين وغيرهم من الشعوب القديمة للكواكب وللمجموعات النجمية. كما كانت المظاهر البركانية تؤخذ على أنها من مظاهر الحياة الغيبية، وهو ما نجد في أساطير تايفويوس الإغريقية وفي أسطورة فوهة بركان برهوت بعصر موت والتي يعتقد أن الهدير الصادر منها هو أنات الأرواح الشاردة<sup>٨٠</sup>؛ وربما نجد في أسطورة «حريق اليمن» بوادي ضرّوان حيث يقال إنه كان في العصور الوثنية عذابا ينزل بالعصاة دون الأبرياء<sup>٨١</sup>؛ والأبخرة السامة التي تتصاعد من شقوق في أرضه يعتقد أن لها تأثيرات روحية قوية<sup>٨٢</sup>. إلا أن الظواهر البعيدة كحركة النجوم وبعض الظواهر الاستثنائية كالبراكين كانت تؤثر على مخيلة البدائي بدرجة أقل من تأثير الأشياء الدنيوية والمعنادة التي لا تقل غموضا في نظره وتمس حياته العادية بصورة مباشرة. ومن الخطأ أن نفترض أن الأشياء البعيدة والاستثنائية هي التي كانت تشكل مفاهيم الإنسان البدائي عن خوارق الطبيعة؛ بل كان يفسر البعيد بالقرب، وكان يرى الأجرام السماوية مثلا وكأنها بشر أو حيوانات أو كالكائنات الحية على الأرض<sup>٨٣</sup>. ومن بين كل الجمادات كان للماء الجارى (أو 'الحى' كما يقول العبرانيون) أشدّ التداعيات الغيبية تميزا عند الساميين. ففي واحد من أقدم نصوص الشعر العبراني<sup>٨٤</sup> يخاطب النبع على أنه كائن حي! وكانت الآبار المقدسة من أقدم المقدسات عند كل الساميين وكانت تعزى إليها

قدرات نبوتية ونوع من الإرادة تقبل به القرابين أو ترفضها. وكانت هذه لغيبيات بالطبع تتخذ في الغالب هيئة اعتقاد بأن عين الماء المقدسة تسكنها الكائنات التي تخرج منها من آن لآخر في هيئة بشرية أو حيوانية، إلا أن الفكرة الجوهرية هي أن الماء نفسه هو الكيان الحى لروح حية وليست مجرد كائن ميت ٨٥

ورداً نحولنا الآن عن مواطن العفاريات الى الأقداس وهي الأماكن التي تقطنها نفوس المعروفة والخيرة التي تربطها بالبشر صلات ثابتة، نجد أن بيوت الآلهة في سماتها المادية تشبه بيوت الجن - الجبال والأجاصى والأراضى الخصبة المجاورة لعين ماء أو جدول وأحياناً المواضع التي تتميز بوجود شجرة وحيدة الى جوارها. وبتعدى الإنسان التدريجي على الحياة البرية وبإدخاله لهذه المناطق ضمن نطاق حياته اليومية، فقدت هذه المناطق رهبتها لكنها لم تفقد تداعياتها الغيبية، واتخذت الآلهة الخيرة مكان الأرواح الشريرة. والنتيجة المترتبة على ذلك وضحة. فالسمات المادية التي كان يعتقد أنها تميز موضعاً ما من المواضع المقدسة لا يفسرها الخدس القائم على النوعية الأكثر تطوراً من الوثنية، بل لابد من النظر اليها على اعتبار أنها مأخوذة من العقائد البدائية التي آمن بها الإنسان البدائي. ولم تكن طبيعة الإله تحدد موضع قدسه، بل على العكس، كان لسمات قدسه نصيب وافٍ في تحديد تطور الأفكار الخاصة بمهام الإله. أما كيف كان ذلك، فقد عرفناه في مفهوم البعليم المحليين. فكانت للخصوبة العفوية للأراضى السبخة تداعيات غيبية بالفعل حين لم يكن هناك فكرة عن تطويعها لخدمة الإنسان باستزراعها، وحين كانت قيعان الوديان الخصبة مواضع يتجنبها

الإنسان يرهبه غير عادية باعتبارها مواطن لأعداء طبيعيين يخشى بأسهم. أم كيف تم كسر حاجز الرهبة لأول مرة وكيف تحولت بعض الأرواح المعادية الى قوى خيرة ودودة لأول مرة فهو أمر غير ممكن لنا؛ كل ما يمكننا قوله هو أن هذا التحول تم بالفعل من خلال الطوطمية في أشد المجتمعات بدائية وأنه ليست هناك مرحلة من مراحل تطور المجتمع البشرى إلا وكانت هناك جماعة من البشر تدعى لارتباطها بصلة دم أو تحالف مع مجموعة أو فصيلة من قوى الطبيعة الحية. إلا أننا إذا سلمنا جدلاً بهذه الخطوة الحاسمة، فإن التطور التالى لصلة الآلهة بالأرض يلى ذلك بشئ من الضرورة المعنوية، فيسير تحول القوى الغيبية الغامضة التى تسكن فى مناطق الحياة الطبيعية البكر الى البعليم الزراعيين الخبيرين سادة الأرض ومائنها، الذين يهبون الحياة والنماء لكل من يسكنها، جنب الى جنب مع تطور الزراعة وقوانين المجتمع الزراعى.

وأحاول أن أعرض لهذه المسألة بطريقة لازلزمتنا بافتراض أن القوى الخيرة عند الساميين كانت فى الأصل طواطم، أى أن صلات القربى التى تربط بعض جماعات البشر ببعض قوى الطبيعة قامت قبل توقف ارتباط هذه القوى مباشرة ببعض فصائل النبات والحيوان. ولكن إن صح تحليلى لطبيعة الجن فليس من الممكن أن نتفادى الاستنتاج القائل بأن الساميين مروا بمرحلة طوطمية إلا بافتراض أنهم كانوا استثناء من القاعدة الكونية، وأن البشر حتى أشدهم بدائية كان لهم أعداء وحلفاء دائمون (وهو ما كان فى هذه المرحلة المبكرة من تطور المجتمعات يعنى أقرباء بالضرورة) من بين الأنواع غير البشرية أو فوق البشرية الحية التى تسكن الكون. وهذا افتراض يبلغ من النرف حدا يصعب معه أن

يعتقده أحد. ومن ناحية أخرى، يمكن القول بشئ من التأكيد إن الطوطمية لو وجدت أصلاً فقد اختفت مع خروج الساميين من مرحلة البدائية، وإن ديانة هذا الجنس البشري في مراحلها العليا ربما كانت تقوم على قواعد مستقلة. أما مدى قبول هذه الفرضية أو رفضها فلا بد أن يتحدد بعد دراسة متأنية للوثنية العليا. فإذا كانت شعائرها وأعراسها ومعتقداتها مستقلة بالفعل عن الأفكار البدائية وعن المفهوم البدائي الخالص عن الطبيعة التي لا تزيد الطوطمية فيها عن مجرد جانب واحد، فإن هذه الفرضية تكتسب شرعيتها؛ إلا أنها لا تكتسب أى قدر من الشرعية إذا تعرضت الوثنية العليا نفسها للاختراق من كل جوانبها بالمفاهيم البدائية، وإذا كانت طقوسها وثوابتها على اتصال وثيق بالطقوس والثوابت من النوع الطوطمي. ونرى من جانبنا أن الحالة الأخيرة تتضح بصورة جلية مع تقدم بحثنا لظاهرة الديانة السامية؛ وقد قطعنا حتى الآن شوطاً هاماً نحو التدليل على ذلك حين وجدنا أن أقداس العالم السامي تتطابق في طابعها المادى مع مواطن الجن، حتى أن الآلهة يجب أن ينظر إليها على أنها تحمل محل الأرواح النباتية والحيوانية فيما يتعلق بتداعياتهم المحلية<sup>٨٦</sup>. وإذا كان الأمر كذلك فلا مفر من أن نستنتج أن بعض الآلهة السامية كانت من أصل طوطمي، وقد نتوقع أن نجد أكثر بقايا هذا الأصل تميزاً في أقدم الأقداس. ولكن ليس لنا أن نفترض أن كل إله محلي كانت له تداعيات محلية، ذلك أن الآلهة الجدد والأقداس الجديدة ربما كانت تظهر في مرحلة من تطور الإنسان لاحقة على تلك التي تتميز بالطوطمية. وحتى المواضع المقدسة التي كان لها ارتباط قديم بالأرواح ربما أصبحت تعتبر في كثير من الحالات مقراً للقوى الخيرة ومواضع مناسبة لعبادتها

بعد أن توقفت عملية الربط المباشر بينها وبين فصائل النبات والحيوان واكتسبت أشكالاً لا شبه بشرية كحوريات (nymph) الإغريق وآلهتهم الشهوانية (satyr). وإذا قلنا إن ظواهر الديانة السامية تعود بنا إلى الطوطمية فهذا شيء، أما إذا قلنا إنها يمكن تفسيرها بالطوطمية فهذا شيء آخر.

## هوامش

١ الأوديسا، ١٨/١١٦٣ sq. i. 79. Preller Robert.

٢ وانظر ابن دريد، ص ٣٢٩، ١/٢٠. Doughty, *Travels in Arabia*, i. 17; وكانت هناك في الجزيرة العربية أحجار وصخور يعتقد أنها كانت بشرا ممسوخين، ومن النساء بصورة خاصة. وهناك أمثلة على ذلك في:

Dozy, *Israeliten te Mekka*, p. 201.

٣ الدميري، ٢، ص ٨٧. وهناك حديث مماثل عن الفسران ورد لدى الدميري، ٢، ٢١٨.

Doughty, i. 326

٤ De valle Hadramaut (Bonn 1866), p. 19 sq.

٥ نفس المصدر ٢٠ وانظر ابن مجاور في 142. Sprenger, Post-routen,

٦ انظر Kinship, p. 142 حيث وردت شواهد أخرى على ذلك.

٧ Apollodorus, iii. 14. 3; Servius on Aen v. 72.

٨ Menant, *Glyptique Orientale*, vol. i.

٩ بشير ميروسس (Fr. Hist. Gr. ii. 497) إلى الصور الموجد على معبد بعل ونصور أشكال الوحوش الخرافية الغريبة التي عاشت في عصر الفوضى. إلا أن الانتشار الغريب لهذه الأشكال في أقدام التفاسير يدل على أن الفوضى المعنية هامت مامي إلا الخيال الفوضوي لدى الإنسان في العصور الأولى.

١٠ هو شمع، ٣/٩؛ Reland, *Palaestina*, vol. i. p. 16 sqq.

١١ Schrader, KAT. 2nd ed. p. 35 sqq.؛ حيث نجد أن ميخا، إصحاح ٥

"أرض آشور" تقف بموازاة "أرض عمرد". وعمرد هو أحد الآلهة. انظر مقالة عنه في الموسوعة

البريطانية، الطبعة التاسعة، وانظر Wellhausen, *Hexateuch* (2nd ed.

.1889), p. 308 sqq.

١٢ الملوك الثاني، ٣٣/١٨ وما بعدها.

١٣ يقون المبرانيون "ملك آشور"، عيديم، آرام (سوريا)، الخ. إلا أن هذه أسماء شعوب، أما

البلاد فكانت تسمى "أرض آشور"، الخ. فالاسم المعلى لملك من الملوك تستمد من مقر حكمه

أو عرشه. وهكذا فإن ملك بني إسرائيل هو ملك السامرة (الملوك الأول، ١/٢١)، وسيحون

ملك العموريين هو ملك حشبون (الثنية، ٦/٣). وحشبرام الذي تسميه التوراة ملك صور يظهر

على أقدم النقوش الفينيقية (رقم ٥) باسم ملك الصيدونيين، أي الفينيقيين (الملوك الأول،

٣١/١٦)، ونبوخذنصر هو ملك بابل، وهكذا. والاستثناء الوحيد لهذه القاعدة في العبرية

القديمة هو في اعتقادي "عوج" ملك باشان (الثنية، ٤/١؛ الملوك الأول، ١٩/٤) وهو شخصية

أسطورية، أو أحد آلهة المنطقة القديمة.

١٤ الملوك الثاني، ٢٤/١٧ وما بعدها.

١٥ صموئيل، ١١٩/٢٦ هو شمع، ٤/٩.

١٦ هاموس، ١٧/٧؛ يشوع، ١٩/٢٢.

١٧ وهو المسمى الغالب في العهد القديم وكذلك في الفينيقية. وتستخدم كلمة "بَعَث" بمعنى

"مواطنة حرة".

18 Sctade in ZATW. 1886, p. 303.

19 CIS. Nos. 1, 122.

20 CIS. No. 5.

٢١ القضية، ٣/٣ حيث ترد الإشارة إلى هذا الجبل باسم جبل حرمون. وكلمة "حرمون"

تعني "مكان مقدس". وفي التوراة نجد أن كلمات من قبيل "بعل يشور" أو "بعل ميتور" تعد



اختصاراً لعبارة 'بيت بعل بيتور' (معبد بعل إله جبل بيتور).

٢٢ لذا نقرأ في النقوش الحميرية عن إلهات الشمس في حالة الجمع (منها إششامو' CIS pt. iv, No. 46) كما نجد في كتمان جمعا للبعليم المحلية. وتورد صيغ خاصة لكلمة بعل pt. iv, No. 46 ولا يتم تعريفها باسم مكان أو منطقة، بل بإضافتها إلى اسم شيء مقدس مثل 'بعل تمار' (سيد النخيل) وهو سالم بعل إلينا إلا في صورة اسم بلدة، القضية ٢٠ / ٣٣. وكذلك 'بعل حمان' الذي ورد في نقش تانيث الفرطاجي وربما يعني 'سيد عمود الشمس'؛ ولكن ننظر إلى اسم 'إيل حمان' (إله منطقة حمان CIS. No. 8 ونقش معسوب)؛ انظر G. Hoffmann في 'Abhandlungen' باكاديمية جوتنجن، ج ٣٦ (٤ مايو ١٨٨٩). و 'بعل زيوب' هو 'Ba'al Mvial' (إله الذهب). وفي حالتين أو ثلاث نجد لقب بعل مقترنا باسم أحد الآلهة؛ فبعل زيون' كاسم مكان على حدود مصر، وهناك إله يسمى 'زيون' (CIS. Nos. 108, 265). كما أن العنصر الثاني من 'بعل جاد' وهو اسم بلدة عند سفح جبل حرمون هو اسم إله سامي قديم. ولا أعرف التفسير النهوي لهذه الصيغ. ومن الصيغ القريبة الأخرى 'بعل برث' ومعناه بالعبيرية 'صاحب العهد' أي 'حليف العهد'، لكنه قد يدل في هذا الموضع على بعل الذي يرأس المهود أو بالأحرى يرأس الذي تمهد به بنو إسرائيل للكنعانيين بالمدينة. وهناك أيضاً 'بعل مركود' (قرب بيروت) ورد في النقوش (Wadd. Nos. 1855, 1865; Ganneau, Rec. d'Arch. Or. i. 95, 103). ويفترض أن الصيغة السامية هي 'بعل مركاد' (سيد الرقص) أي من يعزى إليه الرقص كأحد طقوس العبادة؛ الأمثال ٢٧ / ٣. وفي عصور لاحقة أصبح بعل من أسماء الأعلام، خاصة فيما يتصل بمقيدة بعل البابلي، ودخل في تراكيب من نوع جديد مثل أجليميل وملخبيل بنشمر. ويندرج اسم بعل شاميم (سيد السماء) ضمن طبقة الألقاب المأخوذة من طبيعة المنطقة التي يقسم بها الإله أو يفرض سيادته عليها. وهناك تفسيرات غير مقنعة لكل من بعل مرفا (CIS. No. 41) و'بعلت حاخيرت' (CIS. No. 177). وفي نقش يانامو بزنجيرلي، ٢٢ / ١، نجد 'بعل بيت' التي لا تعني 'راعي الأسيرة الملكية' كما يقول ساخاو (Sachau)، بل تساوي 'ركب إيل' أي بعل المعبد أو ربما بعل المدينة المقدسة. وبصورة عامة ليس هناك في هذه

الصيغ الغربية مايدحض الاستنتاج بأن بعل لقب لأى إله بوصفه ساكن المكان أو صاحبه  
٢٣ أى ملك لقبيلة من القبائل، فالقبائل شديدة الغيرة تجاه التعدي على أراضيها. ولكن بما أننا  
تعامل فى هذا الموضوع مع الحقوق الشخصية لبعل فى نطاق منطقته، فلامجال للحديث عن  
الحقوق بين القبائل.

٢٤ تنص الشريعة الإسلامية على أن الأرض التى لم يتم استزاعها أو إعمارها بالهياوت  
تتحول إلى ملكية خاصة من ما يبق "حياتها". انظر النواوى، المنهاج، نثرمان دى بيرج، ٢،  
١٧١. ويتفق هذا مع ما كان معمولاً به قبل الإسلام. انظر، Wellhausen,

Heidenthum, p. 105.

٢٥ موشع، ٨/ ٩١١/ ١٥ مقارنة بـ ٣/ ٩.

٢٦ موشع، ٨/ ٢ ومابعدها.

٢٧ انظر كتاب الخراج لأبى يوسف يعقوب، للقاهرة، ١٣٠٢ هـ ص ٣٧.

٢٨ انظر ملحوظات ديلمان (Dillmann) فى تعليقه على سفر التكوين، ١/ ٦-٨.

٢٩ ابن سعد، رقم ٨٠. يشير لهاوزن هامنا إلى الزراعة، إلا أنه حين يترجم "جنايتا" (نخيلنا)  
يتغلى عن التفسير التقليدى (انظر Lane).

٣٠ ويطلق على مثل هذا النخيل والأراضى التى تنتجها اسم 'عدي' جمع 'أعلى'، ويسمى  
بمرما 'مَح' أو 'كَسْب'، انظر شرح الأزهري لمختلف أنواع النخيل فى لسان العرب، مادة  
'بعل'. وفى التراث حيث يفرض العشر على المحاصيل التى يسقيها المطر، نجد أن المذى يحظى  
بشيء من الاهتمام؛ فيورد ابن سعد أن النبى لم يفرض العشر على المحاصيل غير استقرة  
كانقاء الذى ينمو على المطر. وحدث أن احترقت عام ١٨٨٠ سهلاً مقفراً ذات تربة ثقيلة يبعد عن  
مكة بضع أميال إلى الجنوب الغربى، وعلمت أن هذه القفار تغطيها القرعيات إذا غطت  
الأمطار.

٣١ الأصمعى والأزهري فى اللسان، مادة 'بعل'. وتقدم هذه المقالة والمادة التى وردت فى  
معجم دى غويجه (De Goeje) فى كتابه عن "البلاذرى" كل الشواهد تقريباً. انظر ابن  
سعد (رقم ١١٩ مقارنة برقم ٧٣) وخطط المقرئى ج ٢، ص ١٢٩.

٣٢ ورد في البحار (ج ٢، ١٢٢): "ماترويه السماء والينابيع أو ما هو عثري"؛ وفي الموطأ (طبعة تونس، ص ٩٤): "ماترويه السماء والينابيع وبعل"؛ وفي ص ٩٥: "ماترويه السماء والينابيع أو السمل"؛ وعند البلاغري ص ٧٠: "مايروه بعل وماترويه السماء" وما إلى ذلك من "سمل والسبح والسماء"، "الينابيع والسماء" (ابن هشام، ٩٥٦)، "الأنهار والسحاب" (مسلم، طبعة ١٢٩٠، ج ١، ص ٢٦٨). وتوضح هذه المترادفات حين نأخذ في اعتبارنا ما يزرع بوادي من بطن مر. فهو ولد يستقبل كما كبير من الماء إلا أن معظمه ينحصر تحت الأرض ليتفجر في ينابيع فزيرة حيثما وجد تعذرا في الأرض، ويتدفق أحيانا لوضع مئات من الأمطار في مجرى سطحي ظاهر سرعان ما يمتزج إلى عدة أفرع عبر النخيل وإلى حقول الخنطة الصغيرة، وينحصر حاديا في الرمال وبين الصخور. وفي المواضع التي يكون فيها القاع صلبا وقريبا من سطح الأرض، يتمكن النخيل من الارتواء من جذوره حيث لا وجود لمجرى سطحي؛ أما حين يكون القاع صلبا (كما هو الحال حول الطلائف) لا تنوثر ظروف الزراعة إلا باستخدام السواني، وهنا ينخفض المجرى إلى نصف المجرى. وفي المواضع التي يتم الري فيها بالجذب من خلال أنبوب أو قناة دون ضخ، فإن الأرض تعتبر خصبة طبيعيا ويستحق عليها المجرى كاملا؛ انظر ابن سعد، رقم ١١٩. أما لفظ "عثري" الذي لم أصادفه إلا في العبارة المذكورة هاهنا فهو في بعض التفاسير الأرض التي تسقيها قناة صناعية (عائور). وربما كان هذا التفسير مجرد حدس، إذ يبدو أن القدماء العرب لم تكن لديهم فكرة واضحة عن معنى اللفظ؛ ولو أن هذا التفسير يتفق مع "عبارة لفظ "عثري" مرادفا للفظ "عذري". فتشير المقارنة بين العبارات الواردة هاهنا إلى أن لفظ "عثري" إما مرادف للفظ "بعل"؛ كما أن الواحة التي تقع غرب سيرهان والتي يسميها حوارساني (ص ٢٠٩) "إينيرا"، ووردت لدى آن بلانت (Nejd, i. 89 sqq) في صورة "إينيري" لا تنطبق إلا على "عثري" في النطق المحلي. ويبدو أن لفظ "عثري" الذي ورد في لسان العرب على أنه "عثري" يعني "ما ينسب إلى أثير" إله جنوب الجزيرة العربية والتي تقابل من حيث الاسم لا الجنس مع عشتار البابلية وعشتارت القينقية وعثار أو أثار الآرامية وأثير هو إله الري بجنوب الجزيرة العربية (CIS. pt. 4; ZDMG. xxxvii. 371).

والحاصل التي تعتمد على المطر لا تحظى بأية أهمية في معظم أنحاء الجزيرة العربية حتى أن

أنوار النبي تجمعهم جميعا معا تحت مسمى السبع الذي يستحق عليه العشر كاملا (ابن سعد، رقم ٦٨)، لذا فمن السهل أدراك أن صفة 'بعل' تنطبق على كل المحاصيل التي لا تروى بدويا؛ من ثم، فحين امتدت الدولة الإسلامية وشملت بلاد مطيرة، نشأ الخلاف وأحاط الغموض بمعنى اللفظ. فمحاصيل فلسطين التي تعتبر 'أعلى' وتلك التي تنمو بالقرب من الإسكندرية تعد في نظر مقدسي 'تروى على البعل'؛ إلا أن هذا لا يتفق مع الاستخدام الكلاسيكي للفظ.

33Procopious of Gaza, iii, 19, in Galland, vol. ix. -  
"dominus imbrium".

34Nöldeke in ZDMG. xl. 174; and Wellhausen, p. 176.  
35يمكن الاطلاع على الظروف المادية للزراعة الفلسطينية في مقال كتبه أندريه (ZDPV, ix, 1886). وقد تكون هناك بعض الفائدة في الإيضاحات التالية من البلاغري، ص ١٥١. كانت منطقة بامو تعتمد على المطر وحده، وكانت تدفع العشر المعتاد. واقترح لأهلي على مسلمة أن يمد لهم قناة للري من الفرات، وعرضوا دفع ثلث محاصيلهم إضافة إلى العشر. 36لم أجازف في هذه المناقشة بالتركيز على استخدام المصطلح 'حقل بعل'، لفي فلسطين وقبل تدوين الميثا بقرون عدة، كان يعتقد أن البعليم تخصب حقول الحنطة، وبالتالي كان يعتقد أنها تسوق المطر؛ لذا فمن الطبيعي أن أرض بعل - في مقابل الأرض التي تروى بدويا - كانت تشمل الأراضي المزروعة بالحنطة التي تعتمد على المطر اعتمادا تاما. ومن ناحية أخرى، هناك أدلة واضحة على أن اللفظ حتى في فلسطين كان يستخدم أحيانا بمعنى يشبه الاستخدام العربي؛ أي أن الحنطة التي كانت لا تنمو في فلسطين إلا في المناطق التي يتوفر فيها الماء طبيعيا أو تلك التي تروى بدويا تنقسم إلى 'بعل' و 'شقي'. وتنطبق هذا التفرقة مثلا على بعض الخضراوات كالبصل والكرفس (تروموت، ١٠/١١؛ شبتوت، ٩/٢)، ونقرأ في سوكاه، ٣/٣ عن صفصافة تنمو على البعل. وفي شبتوت، ٩/٢، نجد عبارة واضحة تنص على أن الخضراوات التي تنمو على البعل كانت تروى، مما يجعل الفرق بينها وبين 'شقي' لا ينضج إلا بانفراض أن المصطلح الأخير كما هو الحال بالجزيرة العربية كان قاصرا على الري اليدوي (كالماء المستمد من صهريج مثلا) وأن حقول الخضراوات بالقرب من الينابيع على حواض

التلال كما هو الحال لا يزال بفلسطين كانت تعتبر أراضي بعل. وكانت الخضراوات الوحيدة التي تنمو بفلسطين في الحقول المفتوحة قبل أن تجفف شمس الصيف الأرض هي القرعيات والقضاء: انظر شتوت، ١١/٢؛ أشمياء، ١٨/١؛ Klein in ZDPV. iv. 82.

٣٧ يتسمى مفهوم جنات عدن التي خلقها الله وتروى على الأنهار لا على المطر إلى نفس هذا النوع من المفاهيم.

٣٨ التكوين، ٢١/٢٥ وما بعدها؛ ٢٦/١٧ وما بعدها؛ القضاة، ١/١٥، وبالنسبة للملكية المشتركة للبشر، التكوين، ٢٩/٨؛ الخروج، ٢/١٦. وهناك بواذر لقانون المياه أضيق من نظيره الإسلامي في سفر التثنية، ٢/٢٨؛ ولكن يبدو أن العرف العربي الذي يقضى بالسماح لعباب السبيل بمرور الماء دون استئذان أصحابه كان هو القاعدة العامة.

٣٩ لا أتفق مع ديلمان في رأيه الذي ذهب فيه إلى أن نشأة الكون كما وردت في سفر التكوين بمخزولي الماء فوق السماء ومن تحتها يعد أكثر بدائية من مفهوم 'الغيمة الصاعدة' (نيسيم). فنشأة الكون في سفر التكوين قاصرة على كتابات ما بعد السبي (إذ أن الآيتان ٢ و ١٩ من الإصحاح السابع من سفر الملوك الثاني تعد خارج الموضوع)، وتضم قدرا من الفكر المجرد؛ في حين أن الرأي الآخر يمثل الأشياء كما تبدو للعين. ومن الخطأ أن نأخذ فكرة ابتغى في فقرات كذلك التي نجدها في سفر إرميا ١٠/١٣ على أنها حقائق، ونسب الصفة 'نيسيم' إلى حركة السحاب الظاهرة؛ انظر صمات عربية من قبيل 'حَي' (السحابة الرابضة في الألق).

٤٠ سوزوم، ٢/١٥ هو الشهاب الذي يقال إن عتارت جعلته قدسا من الأقداس في جزيرة صور المقدسة (Philo Bablius in Fr. Hist. Gr. iii. 569).

٤١ سترى فيما بعد أن التقرب بياكورة نسل الحيوانات والثمار كان أقدم من الديانة الزراعية ولم يكن في الأصل خراجا كالثمار الأولى. إلا أن بياكورة الثمار والثمار الأولى وردت تحت نفس المفهوم العام في ديانات البعل.

٤٢ إلى هذه التوعية تنتمي الأسماء العبرية والفينيقية العديدة المركبة مع الجذر ثن و يثين 'وَمَب' (عبري: يوناتان؛ فنيقي: بعلياتون؛ عبري: متياه؛ فنيقي: متيبال - للمذكر والمؤنث على السواء - النخ؛ نبطي: كُستاتان؛ Euting, No. 12)؛ والأسماء العربية المكونة بإضافة

اسم الإله لاسم "وهب" أو "زبد" (وربما أوس) بمعنى "هبة"....<sup>٤٣</sup> وبما يشبه ذلك الأسماء التي تدل على أن ميلاد الطفل كان يعتبر طيلا على عطف الإله (عبري: حنانيا، يوحنا؛ سينيقي هانيبال، نوعا ميلكات (CIS, No. 41)، إلخ؛ هيلوميت، بعل حنان (التكوين، ٣٦/٣٨)؛ آرامي: Wadd. 2143 Ναμηλη "فضل ليل" (Wadd. 2372 Οναξηλοσ "معبة ليل"، ومنها مايمبر عن فكرة فحواما أنه أعان الوالدين أو استجاب لدهانتهما (عبري عرريا، شيمايا؛ فينيقي: أسدروبال، إشمونازار، إلخ)؛ انظر سفر التكوين، ٢٩، ١٣٠ سموئيل الأول، ١. كما أن هناك سلسلة من الأسماء مثل يخلبعل كيموشيمي "بعل، كاموش يهب الحياة". ويتبين من هذا العدد المتنوع من الآلهة التي تشير إليها الأسماء الفينيقية من هذه النوعية أن منح الأطفال كان فضلا يميز لكل البعلين، كل في مجاله الخاص بهذا انظر هوشع، الإصحاح الأول.

٤٣ تتضح هذه الفكرة في سفرى هوشع وأشعيا (١/٦٢) حيث نرى أن الأرض المتزوجة (بعولا) تتنافس مع الأرض الحرداء؛ Wellhausen, Heidenthum, p. 170. وهي فكرة قد تنشأ عن الأفكار السالفة، إلا أنها كانت تحظى بأفضلية باستخدام بعل بمعنى "زوج". أما كيف برد لفظ بعل بمعنى الزوج فهذا أمر غير واضح تماما؛ فالاسم بلاشك يرتبط بأحادية الزوج وملاءمة الزوجة لزوجها، لكنه لا يوحى بوجود علاقة عبودية بين الطرفين، إذ أن الأمة لا تنادى سيدها باسم "بعل". ولعل ذلك يتضح من فكرة أن الزوجة هي "حرث" زوجها (سورة البقرة، الآية ٢٢٣)، فقد كانت الحقوق الخاصة في الأرض أقدم من حقوق الزوجية

٤٤ للاطلاع على الشواهد انظر Nöldeke in ZDMG. vol. xl. (1886) p. 174; Wellhausen, Heidenthum, p. 170.

45Fränkel, Aram, Fremdw. p. 125.

٤٦ كل الشواهد على هذه النقطة تلتبس مع سوء فهم قديم للآية القرآنية. ﴿وجمعوا لله ي ذرا من الحرث والأنعم نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم لا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون﴾ (الأنعام، ١٣٦). فمن الواضح

أن الوثنيين كانوا يقولون "هذا الله" بمعنى للإله المحلي (انظر Wellhausen, Heidenthum, p. 185) أو هذا لهذا وذلك من الآلهة دون تمييز، وكان النبي (ص) يجادلهم بأنهم سواء قالوا "له" أو "لهبيل" فإن إلههم إله زائف، وهو ما يشبه مانص عليه هو شع في حديثه عن فروض الطاعة الواجبة على معاصريه للبعليم للحلين الذين كانوا يساؤون بينهم وبين الرب. إلا أن التفسير التقليدي للآلة هو أنهم كانوا يخصصون نصيبا لله ونصيبا للأصنام، وقد ران هذا التحريف في المعنى على كل الروايات التي تحكى ما كانت العرب تفعله، فالقرآن بالطبع يصحح التاريخ. ويمكن قبول الملاحظات الواردة عند ابن هشام (ص ٥٣) وهند شهرنجر (Spenger, Leb. Moh. iii. 358) وبوكوك (Pocock, Speciment, p. 112) باعتبارها حقائق ويبدو من استشهاد بوكوك بنص من "نظم الدرر" أن هناك إشارة إلى الأرض التي تروى بنوينا.

٤٧ ابن سعد، رقم ١٨٠، Wellhausen, Heid, p. 175

وبلاحظ أيضا أن المطر لم يكن من النعم التي تقام لها المصلوات، ولو أنه كانت هناك أعمال سحرية لاستنزال المطر (Wellhausen, p. 157). وهذه الشواهد لا تدل على أن الآلهة لم يكن يتم التضرع إليها باعتبارها منزلة للمطر، لكنها تشير إلى أن الناس لم يكونوا يفكرون في ذلك في العادة.

Wellhausen, p. 116. 48

٤٩ وسرى في المحاضرة التالية أن ما يسمى "أحمى" أو المرمى المقدس لا يقوم على فكرة المسكية بل على مبدأ الحرم. ومن الأراء الرئيسة الخاصة بقدم ديانة البعل بالجزيرة العربية يشتق من الفعل "بعل" = إله أى فزع أو "أصابه البعل". إلا أن مثل هذه النتائج أقرب لتأثير إله غريب منها إلى ألوهية قبلية، وقد يفترض أن اللفظ كان يصبر في المقام الأول عن حيرة البدوى حين يتواجد بأحد الأعياد الكبرى لأحد المزارات، وسط عادات وديانة غريبة عليه لقوم مستقرين.

٥٠ كان جزء من القبيلة بالجزيرة العربية بنوينا، بينما كان جزء آخر منها زراعيا، ولكن رغم صلة اقربى التي تجمع بين الجزئين، إلا أنهما كانا يشعرا بالتباعد الشديد في نمط الحياة وطرق التفكير، وكانت الفتاة للبدوية غالبا ماترفض الإقامة مع زوج قروى. لذا فإن الأصل الأجنبي

بالعقيدة في مكة يحتاج الى اهتمام أكبر مما أولى لها. فكانت ديانة المناطق الزراعية تعتبر بالنسبة لقبائل لبادية عربية في روحها وتتناقض في العديد من الجوانب مع عاداتهم البدوية القديمة، ولعلها كانت تصطبغ منذ بدايتها بالتأثير السرياني أو النبطي. لكنها كانت ذات جاذبية هائلة بالنسبة للجحاش المحسى من طبيعة البدوى؛ فكانت الأعياد ترتبط بالأسواق وبالمباهج. فبدأت في تكوين الإطار العام للدين، وبدأت عقيدة الآلهة في الانقسام التام عن الحياة اليومية وعن المعادات المرتبطة بتقديس صلة الدم التي كانت يوماً هي الجزء الرئيس من دين البدو. انظر Wellhausen, Heid, p. 182.

<sup>٥١</sup> صموئيل الأول، ١٤/٣٥.

<sup>٥٢</sup> التكوين ١٢/٧، ٢٢/١٤، ٢٨/١٨ ومابعدها؛ انظر سفر الخروج ١٧/١٥.

<sup>٥٣</sup> القضاة، ٦/٢٠، ١٣/١٩.

<sup>٥٤</sup> اشواهد جمعها ريلاند (Reland, Palæstina, p. 711 sqq).

<sup>٥٥</sup> التثنية، ٣٣/٢؛ القضاة، ٥/٤ ومابعدها؛ حبقوق، ٣/٣. أما مسألة أن فلسفة سيناء مستقاة من نزول التشريعات بها فهي ليست فكرة بدائية. ويتضح ذلك جلياً في التحليل النقدي لأسفار موسى الخمسة، كما يتضح أيضاً في الحقائق الواردة هنا.

<sup>٥٦</sup> لمزيد من التفاصيل عن الجمن في المصور القديمة انظر Wellhausen, Heidenthum, p. 135 sqq. ونجد تصوراً للشكل اللاحق للإيمان يمثل هذه الكيانات التي أدخل عليها الإسلام تعديلات كثيرة عند لين (Lane) في الهامش ٢١ من مقدمة ترجمته لآلف ليلة وليلة. انظر ايضاً Van Vloten, Vienna Or. Jour. 1893, p. 169 sqq من الجاحظ.

<sup>٥٧</sup> إلا أن بعض أنواعهم تتردد على الأشجار ومساكن البشر، وكان هذا النوع يشبه الأدمى التي تظهر ونختفى بصورة غامضة على الجدران ونحت الأشجار انظر Noldeke, Wellh. ut sup. p. Zitschr. F. Völkerpsych. 1860, p. 412 sqq;

137. ولمزيد من التفاصيل عن الأفعى باعتبارها من الأشكال التي يتخفها جن الأشجار، انظر Rasmussen, Addit. p. 71 بالمقارنة بالجوهرى واللسان (حمط).



٥٨ أشعيا ٢١/١٣، ٣٤/١٤، وانظر لوقا ١١/٢٤.

٥٩ السيوس المشعرة أي «الشياطين»، لكنها في سفر أشعيا، ٢١/١٣ تسمى «معز الوحش».

٦٠ ورد الارتباط الوثيق بين الشياطين والضواري لدى ابن هشام حيث تحوم الضواري حول خربة، وكل من يحاول أن يأخذ منها شيئا يضره الجن.

٦١ أبوب، ٢٣/٥ والتشبيه بالضواري من السمات المميزة هاهنا: انظر هوشع ٢٠/٢ (١٨) الملوك الثاني ١٧/٢٦. وهناك ما يوازي ذلك في العربية عند ابن سعد، رقم ١٤٥، مع ملحوظة لانهاوزن، Skizzen, iv, 194.

٦٢ انظر J. G. Frazer, *Totemism* (Edinburg: A & C. Black, 1887), p. 20 sqq. وهذا الكتاب الصغير هو أنسب موجز للعلاقات الرئيسة من النطوطمية.

٦٣ يمكنيضاح ذلك بالإشارة الى مسألة صرفية لها بعض الأهمية ولم يتم توضيحها في الكتب العادية. فتقول العرب «ظهرت النول» لا «ظهر قول» بنفس الصورة حيث يقول داود: «جاء الأسد مع الدب» (صموئيل الأول، ١٧/١٣٤ عاسوس ١٢/٣). فترد أداة التعريف هنا لأن التعريف في هذه الحالة لا يصل الى ما وراء الإشارة الى الأنواع. فالأفراد هاهنا مختلفون ههنا، أما نوعا فلا فرق بينهم. ويمكن تمييز استخدام الأدلة من حالة مثل «ها إيش» (الرجل) في صموئيل الأول (٩/٩) حيث تتعلق الأداة بالجنس، والإشارة فيها لسلوك عام يسلكه الرجال، وفي حالات مثل هَلِيط (التكوين، ١٤/١٣)، ها إيه جال مادام، إلخ، حيث يعد الاسم في الحقيقة صفة فعلية تشير الى الفعل، وتعريف الشخص يتم بالفعل المنسوب اليه.

٦٤ هناك قصة محلية غريبة عن عشيرتين من الجن هما عشيرة بني مالك وبني شَبَصَان يمكن الاطلاع عليها عند ياقوت (٣/٤٧٦ وما بعدها). وهي حكاية بدوية أصيلة، لكنها كمعظم الحكايات اللاحقة من نوعها ليست أسطورية تماما بل إبداع حر على منوال الشعونة المعاصرة ولعل أقدم الحكايات عن هشائر الجنان التي تعرف بلقب أسرة لا بمجرد اسم محلي هي حكايات بني عكيش والتابغة (٢٩/١٠)؛ إلا أن ثعلب يجعل من بني عكيش جنسا بشريا، وكلمات

الناطقة تتفق تماما مع هذا الرأي. وورد ذكر الجان بأسماء شخصية تميزهم في العديد من الأحاديث النبوية.

٦٥، مثال التفلبيدي للشار عند الجن هو الذي ورد عند الأزرقى، ص ٢٦١. وانظر أيضا الديميري، أرقام (ج ١، ص ٢٣) حيث نعلم أن قاتل العفريت الأنموان قد يموت أو يصيبه من الجنون، ولشار فرض على قريب القتل.

١٦٦ الاعتقاد السائد من هذا النوع من التلبس ينبغي أن يستشهد فيها بمفسري دانبال ١٣/٤. ١٦٧ 'حتش' = في العبرية 'شَرَّص'، 'رَمَّش'. للاطلاع على الحكاية لنظر الأزرقى، ص ٢٦١ وما بعدها، Wellh. p. 138.

٦٨ تأبط شرا شخصية تاريخية وربما كانت الحادثة حقيقية أيضا. ويبدو من الآيات التي يصف فيها خصمه أن الغول كان من السناير الضارية. وعند الديميري (٢/٢١٢، السطر الأخير) يظهر الغول في هيئة قط لص.

٦٩ القزويني، ١، ٣٧٢ وما بعدها. وحتى حين يظهرون في هيئة البشر تكون لهم بعض صفات الحيوانات، كمغلب الكلب يكسوه الشعر بدلا من اليد، الديميري، ٢، ٢١٣.

٧٠ والحكايات التي تتخذ فيها هذه الهيئة ظهرت متأخرة. فحين يظهر الشيطان بمنطيا ظهر ذئب أو نعامة ليدلي برأيه في مزايا شمراء العرب (لهاوزن ١٣٧) فلنا بإزاء إبداع خيالي لا عقيدة أصيلة؛ كما أن حكاية الغول الذي يمنطى ظهر نعامة عند القزويني (١، ص ٣٧٣ وما بعدها) ملهى إلا حكاية إسلامية تعليمية. وتقف هذه الحكايات على النقيض من الحكاية القديمة الأصيلة عند الميداني (١، ١٨١) حيث نجد المفريت نفسه نعامة ونرى التحول إلى الشكل البشري في حكاية تأبط شرا حيث يشار إليه باعتباره أحد وحوش الجن وكأنه رسولهم الحيواني. ودواب الجن من فصائل عديدة؛ فهي تشمل ابن قوى والغزال والقنفذ، ويذكر أن الأرنب البري مسنتني من هذه الفصائل (الصباح؛ Rasmussen, Addit. p. 71) وبهذا فإن الأعمال السحرية تصنع من أجزاء من جسمه (ZDMG. xxxix. 329) وقد حصلت من الأستاذ دي غويه على لقطة من الزمخشري (الفائق، ١، ٧١) ورد فيها أن الجهممة من الناس يظنون أن الوحوش هي ماشية الجن، وأن من يعرضه وحش يصاب بحس من الجن منهم.

ويقول أريست (Arist. Mir. Ausc. 145): "يقال إن هناك في الجزيرة العربية نوعا من الضباع إذا رأت أحد الوحوش ثم وطأت ظل إنسان فإنه تصيبه بالعجز عن الكلام والحركة".  
 ٧١ للشعاع صور خرافية في كل البلاد. للاطلاع على الخرافات المتصلة بالزواحف عامة عند الساميين الشماليين انظر سفر حزقيال ٨ / ١٠. وهناك قسم حملته كل الزواحف (لخنس) بين الحريون محاكاة زائفة لأسلوب العراقيين الوثنيين.  
 ٧٢ وكمن هذه الأشياء وخاصة ارتباط الجن بالمناطق التي تزدحم بالأشجار لجدها هذا لها وزن (Wellhausen, Heidenthum, p. 136) ولو أنه لا يقدم تفسيراً للارتباط بين "الانطباع المباشر للحياة الإلهية الماثلة في الطبيعة" ومفهوم ضرب كهذا. ولا تزال الغابات الطبيعية بجنوب الجزيرة العربية يتم تجنبها باعتبارها مواضع تسكنها الوحوش؛ فما من عربي كما يذكر ريدي (Wrede) يرضى بقضاء الليل بوادي معيشة لأن غاباتها يسكنها العديد من الأنواع الخطيرة آكلة اللحوم (Wrede, Reise in Hadhramaut, ed.). ويمكن مقارنة ذلك بسباع الشرى وغابات وادي الأردن (وكرانيا، Maltzan, p. 131). وما يذكر أن كفاح الإنسان في الحيلة البدائية ضد الوحوش يكون كفاح حياة أو موت، فإن الرهبة التي ترتبط بمثل هذه المواضع تتضاعف عدة مرات. وحتى في الأدب الإسلامي لا نجد فاصلا واضحا بين خطر الوحوش وخطر الجن.

73 Aristotle, *De Plantis*, i. p. 815; Plutarch, *Plac. Philos.* v. 26.

74 Wrede, *Reise*, ed. Maltzan, p. 131.

٧٥ الأدهاني، ٦ / ١٩٢ / ٢٠ / ١٣٥ وما بعدها.

٧٦ الأدهاني، ١ / ١٤.

٧٧ Rasmussen, *Add.* p. 71 الزمخشري، حيض. كانت رأس المولود لذلك بالصمغ لطرود الجن، كما كان يتم مزجه بدم الأضحية التي تسمى "عقيقة" (انظر كتابي Kinship, p. 152). ولدم الحيض صفات خارقة عند كل الأجناس، وكانت قبيحة قدم بالفعل كسمية ترتبط بالاعتقاد بأن أثناء حيض (Rasmussen, *ut. sup.*). وكان نفس

الشيء يقال من الضمير، حيث كانت له عدة صفات سحرية وارتباطات غريبة بالإنسان  
(Kinship, p. 199).

٧٨ القضية ١٨/٩ الملوك الثاني ٩/١٤.

٧٩ انظر الجاحظ، نقلا عنه في Volten, Vien. Or. J. vii, 180 ونؤخذ الحركة  
الغريبة للزوابع الرملية في كثرة من الأساطير العربية على أنها الدلائل المرئية لمعركة تدور رحاها  
بين عشرين من عشائر الجن (ياقوت ٤٧٨/٣).

٨٠ ياقوت ٥٩٨/١ (Rev. Col. De Goeje, Hadramaut, p. 20 Intern. 1886). هل يستند هذا الاعتقاد إلى أسطورة مبكرة مرتبطة باسم حضرموت  
نفسه؟ انظر Olshausen in Rhein. Mus. Ser. 3, vol. viii. p. 322; Sitzungsber. d. Berliner Ak. 1879, p. 571 sqq.

٨١ ابن هشام، ص ١٧، مع الشرح؛ البكري، ص ١٦٢ ياقوت، ٤٧٠/٣. ويصف ياقوت  
الوادي باعتباره متهما؛ فلا نبات ينمو به ولا إنسان يستطيع أن يجتازه ولا طير يمر بهوائه.  
٨٢ يمكن الحدس بأن إهانة الجن بالتمعدي على مواطنهم كما يتضح من حكاية حرب ومردس  
ما كانت لتحظى بكل هذا الإيمان الأكيد لولا أن الأماكن التي كان يعتقد أن الجن يترددون عليها  
كانت أيضا مرتعا للملاريا التي تنشط حين تسزج الأرض لأول مرة. وقد عين النبي (ص) في  
حديث له الأراضي العالية (الجلس) للمؤمنين من الجن، وعين الأراضي الواطئة (الفور) للكفار  
منهم. والأكيرة في الجزيرة العربية هي مواطن الحمى والأوبئة (الدميري، ١، ٢٣١).

٨٣ انظر Lang, Myth, Ritual and Religion, chap. v. ولا يبدو أن عبادة  
الشمس وانقمر والنجوم كانت لها جانحية كبيرة بين الساميين في أقدم المصور. وليس لها، لا  
شبه قليلة عند المبرانيين قبل اشتداد التأثير الآشوري عليهم، وفي الجزيرة العربية لا يجد لها  
تلك المكانة البارزة المفترضة. انظر انظر لها وزن، ص ١٧٣ وما بعدها.

٨٤ العدد ١٧/٢١، ١٨: «اصعدى أيتها البشر، أجيئوا لها».

٨٥ لمزيد من التفاصيل عن الماء المقدس عند الساميين انظر للحاضرة الخامسة.

٨٦ التطور الكامل لهذا الرأي الخاص بطبيعة الآلهة لابد أن يوجّل لمحاضرات لاحقة؛ إلا أن هناك مناقشة موجزة لبعض النقاط التي يكتنفها شيء من الصعوبة فيما بعد. انظر

*Additional Note A, Gods, Demons, and Plants or Animals*



## المحاضرة الرابعة

### المواضع المقدسة وعلاقتها بالإنسان

تناولنا حتى الآن السمات المادية للحرم باعتباره مقرا للكائنات الإلهية التي ثبت أنها كانت هي نفسها من عناصر العالم الأرضي وترتبط بصورة طبيعية بالمقدسات المحلية؛ ولنبدأ الآن في تناول مواضع الآلهة من ناحية أخرى، ألا وهي علاقتهم بالبشر والسلوك الذي كان البشر يُدعون للالتزام به تجاههم. والمبدأ الجوهرى الذى ينتظم كل هذا هو حرمة قدس الإله وضرورة ألا يعامل كسائر المواضع المادية. والفارق بين ماهو «مقدس» وماهو «عادى» من أهم النقاط فى الدين القديم، لكنه أيضا شئ يصعب إدراكه بدقة، لأن تفسيره كان يفاوت من حقبة الى أخرى مع التطور العام للفكر الدينى. فالحرمة أو القدسية فى نظرنا فكرة أخلاقية. فالرب بكماله هو من له الحرمة؛ وللشجر حرمة بقدر ما تنصف به حيائهم وشخصياتهم من صفات شبيهة بصفات الرب؛ وليست للمواضع والجمادات حرمة إلا رمزا أى بناء على ارتباطها بالروحانيات. ويرجع هذا المفهوم عن الحرمة الى أنبياء العبرانيين وخاصة أشعياء؛ إلا أنه ليس هو المفهوم العادى عن الدين القديم ولا يقابل المعنى الأصلى للألفاظ السامية لكلمة «مقدس». وإذا لم يكن من اليسير علينا أن نحدد مفهوم القداسة فى الديانة السامية القديمة تحديدا دقيقا، فمن المؤكد أنها لاشأن لها بالأخلاقيات

ونقاء الحياة. فمن كانت لهم الحرمه كانوا كذلك لا لشخصهم بل لعنصرهم أو وظيفتهم أو لمجرد زهدهم المادى؛ وكانت كلمة «محرم» فى المعابد الكنعانية («قيدريشيم» للمذكر و«قيدريشوت» للمؤنث) تطلق بصفة خاصة على طبقة من لأوباش المكرسين لأداء أشد الطقوس خزيا لأية ديانة فاسدة، وكانت حياتهم بعيدا عن صلتهم بالحرم مخزية حتى من وجهة النظر الوثنية. إلا أن الحرمه أو القدسية فى الدين القديم ليست صفة للأشخاص بالدرجة الأولى. فالآلهة مقدسون<sup>١</sup>، وكهنتهم مهملات كانت أفعالهم أو مكانتهم مقدسون أيضا، أما المواسم المقدسة والمواضع المقدسة والأشياء المقدسة، أى المواسم والمواضع والأشياء التى ترتبط بالآله بصلة خاصة وتخرج عن نطاق الاستخدامات العادية كليا أو جزئيا بناء على أمر إلهي، فلا بد من أن نوضع فى الاعتبار فى تحديد معنى القدسية. والحقيقة أن قداسة الآلهة تعبّر بصعب حصره فى معنى محدد بمعزل عن قدسية بيئته المادية المحيطة به؛ وتتجلى فى الحرمه التى تغطى على الأشخاص والمواضع والأشياء والأوقات التى يتم التواصل بين الآلهة والبشر من خلالها. كما أن قدسية الحرمه هى النمط الخاص للحرمه الذى يبرز كمجال مستقل ملائم للبحث. وكانت قداسة الأشخاص والمواضع والأشياء والأوقات فى مفهومها القديم تفترض وجود مواضع يمارس فيها الأشخاص كهانتهم وتحفظ فيها الأشياء ويحتفل فيها بالأعياد. بل إن قداسة الإله نفسه واضحة للبشر لا بدرجة واحدة فى كل المواضع، بل فى مواضع خاصة تتجلى فيها الآلهة وتمارس منها نشاطها. والحقيقة أن فكرة القدسية نطل برأسها حيثما كان ثم اتصال بين الآلهة والبشر؛ وهذه ليست سمة تميز الآلهة والمحرمات فى حد

ذاتها باعتبارها أشمل فكرة تحكم علاقاتها بالإنسانية؛ ونظرا لتركيز هذه العلاقات في مواضع بعينها على سطح الأرض، فمن المتوقع أن نعثر في هذه المواضع على أوضح الإشارات الدالة على معنى القدسية.

إن قدسية الحرم قد تبدو لأول وهلة مجرد تعبير عن الفكرة القائلة بأن الحرم ينتمي للإله، وأن المعبد والمنطقة المحيطة به هما مقره ونطاقه الذي يقتصر حق استخدامه عليه هو وكهنته كما يقتصر حق استخدام بيت الإنسان وممتلكاته على الإنسان نفسه وعلى أسرته. ففي الجزيرة العربية مثلا حيث كانت هناك مواضع من الأرض على درجة كبيرة من القدسية، كان جز الأعشاب وقطع الأشجار والصيد محرما<sup>١٢</sup>، وكانت كل النباتات الطبيعية التي تنبت في الأرض الحرام معفاة من القيود الإنسانية. إلا أنه لا ينبغي التسرع باستنتاج أن ما يخرج من نطاق الملكية الخاصة للبشر يعد ملكية خاصة للآلهة ويقتصر حق استخدامها عليهم وعلى كهنتهم. فممارسة حقوق الملكية من جانب الآلهة غير جائز إلا حينما يكون لهم ممثلون من البشر ينوبون عنهم، وما لاشك فيه أن كهنة الأقداس السامية الكبرى كانوا في حقب لاحقة يتصرفون في المحميات المقدسة وكأنها مناطق خاصة بهم. إلا أن المصور الأولى لم تشهد وجود طبقة مميزة من الأشخاص ذوي القداسة يمكن من خلالها التأكيد على مبدأ الملكية الإلهية، وفي تلك المصور، كان تحريم التصدي على الممتلكات الخاصة يتفق بالتالي مع وجود الحقوق العامة أو حق المشاع في المواضع أو الأشياء المقدسة. والأقداس في الجزيرة العربية البدوية تعد أقدم من أي مبدأ للملكية يمكن أن ينطبق على موضع كالحرم بمكة أو الحمى بالطائف. ولحيازة الملكية الخاصة، طبقا للمبدأ



القديم الذي لا يزال معمولاً به في التشريع الإسلامي، لا بد للمرء أن يزرع الأرض أو يبنى عليها؛ ولا ملكية للمراعى الطبيعية. فلكل قبيلة نطاقها الخاص بها من السهول والوديان وموارد الماء، فتتزل عادة بجانبه في مواسم معينة وتطرد الغرياء عنه بكل قوة. إلا أن هذا لا يعد ملكية، إذ أن حدود أرض القبيلة يتم الدفاع عنها بالقوة ضد الأعداء. وكل فرد من أفراد القبيلة، بل كل فرد من أفراد القبائل الخليفة له الحق في نصب خيمته وروعي ماشيته حينما شاء دون قيود. ولا تزال هذه القاعدة سارية بين قبائل البدو، ولكن حينما كانت هناك قرى ثابتة فإن سكانها لهم حقوق عامة في المنطقة المحيطة بها كمراعى. وتعود هذه الحقوق إلى ما قبل الإسلام وأقرها النبي (ص) في العديد من معاهداته مع من كانوا يدخلون الإسلام وبشروط متفاوتة تخضع لتفاوت الأعراف من بقعة إلى أخرى من بقاع الجزيرة العربية. وفي حالات كهذه فإننا نتحدث عن شيوع ملكية المراعى، أما الملكية الخاصة لها فهو أمر لم يكن للتشريعات العربية عهد به ٣.

يتضح مما سبق أن العرب ربما كانوا يعتبرون المبد ملكية خاصة بالإله، إلا أنهم لم يتمكنوا من إدراج القواعد الخاصة بالمراعى المقدسة ضمن هذا التصنيف. ومن الأمثلة التي عرضت لنا منذ قليل نذكر أن مقار الأرواح الخيرة قد يتم تجنبها خوفاً من عدائهم، إلا أن الإله الخير ما كان له الحق في أن يحتفظ بالخرائب دون المؤمنين به. ففي مكة شيدت قريش بيوتاً أو حفرت آباراً ونعمت بحق الملكية كاملاً فيما صنعتها، وكان الحرم مفتوحاً لكل الناس يرعون فيه

ماشينهم كأي مرعى قبلى أو مشاع آخر. وكانت هذه القواعد تنفق وروح الثوابت العربية القديمة بصورة واضحة ولم تكن قاصرة على مكة دون غيرها. أما بالنسبة للأماكن المقدسة الأخرى التي فقدت امتيازها الدينى مع انتشار الإسلام، فإن ما بين أيدينا من معلومات يعد ضئيلا للغاية، ولو أنه يبدو أن حق الرعى فى معظم الأقداس التى تضم مراعى كان مكفولا لجماعة الإله دون الغرباء. ويبدو أن هذا الحق ينفى كل الحقائق إذا سمحنا بقدر من التفاوت المحلى فى تحديد هوية الغرباء. فعين كان المكان المقلم جزءا من حرم بلدة من البلدان يظل السؤال قائما هما إذا كانت الجماعة الدينية صاحبة الامتياز قاصرة على أهالى البلدة أم كانت تشمل دائرة أوسع من البدو المحيطين بها عن درجوا على تقديم فروض الطاعة من حين لآخر فى معبد الإله. ومن ناحية أخرى، كان الحرم الذى يقع وسط مياه عدد من القبائل ويردد عليه الجميع على السواء بمثل مرعى مشاعا يلتقى فيه الأعداء ويطمعون قطعانهم فى حمى الإله. ويبدو أنه كان هناك بعض الأقداس العربية لا تنتمى الى بلدة بعينها ولاهى مشاع بين القبائل، بل كانت فى بد أسرة واحدة من الكهنة يتولونها أفرادها. وفى مثل هذه الأقداس كان كل العابدين غرباء بصورة أو بأخرى، وكان الكهنة يعتبرون الحمى منطقة شبه خاصة بهم وبالإله. وهناك أمثلة واضحة على كل من هذه الحالات فى التفاصيل المتفرقة التى وصلت إلينا. ففى حمى الوج التى كانت جزءا من حرم اللات بالطائف، كانت القواعد تطبق تماما مع نظيرتها بمكة؛ وإذا لاحظنا أن النبى (ص) أكد على هذه القواعد لصالح السكان<sup>٤</sup> وأنه فى الوقت نفسه حطم اللات وقضى على حرمة المكان، فمن الطبع أن نستنتج عن

حالات أخرى أن الحمى الذى سمح النبى (ص) باستمراره كمرعى على المشاع حول قرية أو بلدة كان فى الأصل موضعاً محرمًا محمياً من العدوان خوفاً من الإله لا من أية سلطة مدنية. ومن الواضح أن الدين فى ظل قانون الملكية كما وصفناه وفى غياب أية سلطة قبلية كان هو السلطة الوحيدة غير اليد العليا التى تستطيع أن تفرض الحماية على أى مرعى مشاع، ولا يخفى علينا كيف كان يتم فرض هذه الحماية. ولاتزال امتيازات الحرم بمكة والمدينة مرعية بأمر ديني؛ وقد توعد النبى من دنسها بلعنة الله والملائكة والناس أجمعين<sup>٥</sup>. أما تحريم استخدام الحمى الأخرى فلا يخضع فى الإسلام إلا لحماية مدنية، أما العقوبات التى حددها النبى لمن اعتدى عليها فتقوم أساساً على أعراف دينية قديمة. فإذا اعتدى أحد الخطابين على حمى الوج أو نقيع، كانت تتم مصادرة بلطته وملابسه؛ وإذا رعى راع غنمه بحمى جُرُش كانت تتم مصادرة غنمه<sup>٦</sup> وهى عقوبات قد تبدو تعسفية فى نظر غير العرب، أما بالنسبة للعرب الذين كانوا قد خرجوا لتوهم من الوثنية فلم يكن الأمر كذلك. وسرى ما هنا أن الساميين القدماء كثيرهم من الأعراف القديمة كانوا يعتبرون الحرم شياً ينتقل بالعدوى المادية، فالأشياء التى تدخل الحرم تكتسب الحرم ولايسهل إعادتها مرة أخرى إلى استخداماتها العادية. فمصادرة الملابس فى التشريع الإسلامى ما هى إلا استمرار للقاعدة القديمة التى كانت تطبق على حرم مكة والتى تقضى بالتجرد من الملابس العادية فى البقعة المقدسة وتركها خارجها<sup>٧</sup> فى حين أن مصادرة الغنم بجُرُش يعد تطبيقاً لقاعدة وضعت لحرم الجلسد وتقضى بأن الأغنام التى تشرد وتدخل الحمى تصبح محرمة ولا ترد. وقد تبدو هذه القواعد لدارسى المجتمعات المبكرة

كجزء من نطاق المحرمات وليس قانون الملكية؛ أما من لا حراية لهم بالموضوع فسيجدون مزيدا من الإيضاح في نهاية الكتاب (ملحوظة إضافية ب).

نحدثنا حتى الآن عن غلط من الأقداس أقدم من قانون ملكية الأرض. ولكن حتى في المناطق التي بلغ فيها مبدأ الملكية ذروة تطوره نجد أن المواضع المحرمة والأشياء المقدسة باستثناء تلك التي خصصت لاستخدام الملوك والكهنة تدخل في نطاق الملكية العامة لا الخاصة. وطبقا للمفاهيم القديمة كانت مصالح الإله وجماعته تتطابق بدرجة لا تسمح بالتمييز بين ماهو مقدس وماهو عام، وكان للأبناج حق في المشاركة في كل ما هو خاص بالإله دون استثناء. وحتى النذور التي كانت تقدم في الأقداس لم تكن تقتصر على الأغراض الخاصة بالإله، بل كانت تخصص لإقامة احتفالات قربانية يشارك فيها كل الحاضرين. كما أن أقداس المدن القديمة كانت بمثابة حدائق عامة وقاعات عامة، وكانت كنوز الآلهة المقدسة بها بمثابة خزانة للدولة تحميها الأعراف الدينية من الاختلاس والتعديبات الفردية، إلا أنها كانت تتاح للأغراض العامة وقت الحاجة. فحصل الكنعانيون في شكيم على المال من معبدهم لتمويل أيميلك حين استقر الرأي على تنصيبه ملكا عليهم؛ وكانت خزانة أورشليم المقدسة التي كان قوامها غنائم الحملات التي شنّها داود قد استخدمها خلفاؤه كاحتياطي للحالات الطوارئ القصوى. من ثم، يتضح إجمالا أن الفارق بين ماهو مقدس وماهو عام لم يكن في الأصل يتعلق بالملكية بحيث يمتلك البشر ماهو عام وينسب للآلهة ما هو مقدس. والحقيقة أن هناك الكثير مما هو مقدس كان أيضا بمثابة ملكية خاصة، كالصور وغيرها من متعلقات الأقداس المحلية.

الى هنا يبدو أن حقوق الآلهة فى المواضع والأشياء المقدسة لاتصل الى درجة الملكية لأنها لاتنكر على الإنسان حق استخدام هذه الأشياء أو حتى امتلاكها. إلا أن امتيازات الآلهة فيما هو مقدس يمتد الى ما هو أبعد من الملكية. فكان الاقتراب من الأقداس القديمة تحمده قيود لايمكن النظر اليها على أنها وضعت لحماية ملكية الآلهة، بل كانت اجراءات تحول دون اقتراب بعض الناس اليها (كالنجس جسمانيا) ودون بعض التصرفات (كسفك الدم مثلا). بل إن التمدى على من يلوذ بحمى الحرم يعد فى كثير من الحالات اعتداء على قداسة الحرم؛ فيد العدالة لانتطال المجرم فيه، ولايحق للمسيد أن يسترد عبده الأبق إذا لجأ الى أرضه المحرمة. ويقتصر حق اللجوء الشرعى فى التوراة على حالة القتل عن غير عمد؛<sup>٨</sup> إلا أن نص التشريع ينم عن أنه كان تضيق لعرف قديم، وكانت كثرة من الأقداس الوثنية عند الفينيقيين والآشوريين تحتفظ بما يشبه حق اللجوء ضير للمحدود اليها حتى فى المعصور الرومانية.<sup>٩</sup> وفى بعض الأقداس العربية كان الإله يسبغ حمايته على كل من يلوذ بحماه دون تفرقة، وحتى الماشية الشاردة أو المسروقة التى كانت تدخل الحرم لم تكن ترد لأصحابها.<sup>١٠</sup> ولم يرد ذكر ماكان يتم عمله بهذه الحيوانات، ولكن ربما كانت تترك لها الحرية التى كانت تترك للإبل التى اعتاد العرب على إطلاق سراحها لترعى فى البرية بلا قيود لأسباب عديدة. وتذكر هذه الإبل أحيانا على أنها ملك للآلهة،<sup>١١</sup> إلا أنها لم تكن تسخر لخدمته. وكانت حرمتها تقتصر على تقييد حق الإنسان فى الانتفاع بها.<sup>١٢</sup>

ولدينا هاهنا إشارة أخرى على أن قديمة قانون الملكية كانت قدسية سالبة.

فلم تكن المواضع والمتعلقات المحرمة قاصرة على استخدام الإله بحيث تحيط بها شبكة من القيود تحرم انتفاع البشر بها إلا بطرق محددة أو تحرم الانتفاع بها تحريماً مطلقاً. بل كانت قيوداً تحرم امتلاك البشر للمحرّمات وتلغى حقوق الملكية القائمة في بعض الحالات ولكن بمجرد الحد من حق الانتفاع بها، وفي حالة الأشياء، كالأوثان التي لم يكن أحد يحتاج إلى استخدامها إلا لأغراض دينية، كان الشيء يعتبر محرماً وفي الوقت نفسه يظل ملكية خاصة. ويتضح من هذه النقطة أن الأشياء العادية كان محللاً للبشر أن يستخدمونها بحرية بما يعود عليهم بالنفع دون خوف من عقوبات غيبية، في حين أن الأشياء المحرمة كانت لا تستخدم إلا بطرق محددة وتحت قيود محددة خشية غضب الآلهة. أما القول بأن الحرمة في جوهرها هي قيد على رخصة استخدام الإنسان للأشياء الطبيعية فهي مقولة تؤكد الجذور السامية التي تستخدم للتعبير عن الفكرة. فلا يمكن التركيز على الجذر «قَدَش» في العبرية والمستخدم بصورة شائعة عند الساميين الشماليين، فهناك فموض شديد يحيط بمعناه الأصلي، ولو أن هناك احتمالاً بأن يحمل معنى «الانفصال» أو «الانسحاب». أما الجذر «حَرَمَ» المستخدم في العربية أولاً ثم سرى إلى الساميات كلها فهو يحمل مفهوم الحظر، فالشيء المحرم هو الشيء المحظور على البشر استخدامه سواء حظراً مطلقاً أو في بعض جوانبه. ١٣ كما نجد نفس مفهوم الحظر أو التحريم مرتبطاً بمفهوم الحسمية من التمدى في الجذر «ح م ي» الذي اشتق منه لفظ «حَمَى». ١٤

عثرنا الآن على ما يبرر لنا الظن بأن حرمة المواضع في الجزيرة العربية أقدم من قانون ملكية الأرض، ويمكن لنا من خلال فكرة الحرمة التي تقدم الحديث

عنها أن نتفهم السبب في ذلك. ووجدنا أنه منذ أقدم عصور البدائية كانت هناك بعض المواضع يتم تجنبها باعتبارها مقارا للكائنات خرافية. إلا أن هذه لم تكن أماكن مقدسة إلا إذا اعتبرت أرض الأعداء مقدسة؛ ولم تكن تحيط بها قيود محددة، بل كان يتم تحاشي الاقتراب منها للاعتقاد بأنها محفوفة بأخطار مجهولة. ولكن حين أقام البشر علاقات بالقوى التي تسكن موضعاً من المواضع أصبح من الضروري وجود قواعد تحكم السلوك تجاهها وتجاه ما يحيط بها. ولهذه القواعد جانبان. فمن ناحية كان الإله وأتباعه يشكلون جماعة واحدة - أو بالأحرى عشيرة واحدة - وبالتالي فإن كل القوانين الاجتماعية التي تنظم سلوك الإنسان تجاه فرد من أفراد عشيرته كانت تنطبق على علاقاتهم بالإله. ولكن من ناحية أخرى كانت للإله علاقات طبيعية ببعض الماديات التي كان يجب احترامها كذلك؛ وكانت له حياته الطبيعية وعاداته الطبيعية التي لا ينبغي التمدى عليها. كما أن القدرات فوق البشرية والغامضة للإله - وهي القدرات التي نعتبرها خارقة - كانت تتجلى وفقاً للمفاهيم البدائية في الجوانب المادية من حياته؛ فكل موضع أو شيء تربطه بالإله صلات طبيعية كان ينظر إليه لو شبهنا الأمر بالكهرباء على أنه مشحون بالطاقة الإلهية وجازم في كل لحظة لتفريغ شحته في تلميز من يمتد على من البشر. لذا كان على البشر في كل تعاملاتهم مع الماديات أن يراعوا حرمة الامتيازات الإلهية وهو ما كان يمكن لهم أن يفعلوه عن طريق معرفة ومراعاة قواعد الحرمة التي تفرض قيوداً محددة في تعاملهم مع الإله وكل الماديات التي تنسب للإله بصورة أو بأخرى. من ثم نرى أن الحرمة لا تقتصر بالضرورة على ما هو ملك للإله دون البشر؛ فهي تنطبق

بنفس القدر على ما فيه مصلحة لكل من الآلهة والبشر، وقواعد الحرمة في الحالة الأخيرة تهدف إلى تنظيم استخدام البشر للشيء المحرم بحيث لا يتم التعدي على الإله أو تجاوز الحدود معه.

إن قواعد الحرمة بالمعنى الذي شرحناه لتونا، أى نظام من القيود على الاستخدام البشرى العشوائى للماديات، وهى قيود فرضها الخوف من العقوبات الغيبية،<sup>١٥</sup> نجده عند كل الشعوب البدائية. وإنه لمن المناسب أن يكون لدينا اسم يميز هذه العقيدة البدائية عن التطورات اللاحقة لفكرة الحرمة في الديانات المتطورة. ولهذا الغرض وقع اختيارنا على لفظ «مُحرّمات» (taboo).<sup>١٦</sup> والنطاق الذى تشمله المحرمات عند الأجناس البدائية وشبه البدائية يتسم بالاتساع الشديد، إذ ليس ثم جانب من جوانب الحياة لا يشعر الإنسان البدائى فيه بأنه محاصر بكيانات غامضة ويدرك فيه حاجته إلى السير بحذر. كما أن المحرمات لا تعزى جميعا إلى الدين وحده، أى أنها ليست دائما قواعد سلوكية تنظم اتصال البشر بالآلهة التى ينظر إليها على أنها خيرة، بل نجدها فى كثير من الحالات بمثابة تدابير وقائية من الاقتراب من الأعداء الأشرار ومن الاتصال بالأرواح الشريرة وما شابهها. لذا فإلى جانب المحرمات التى تتساوى مع قواعد الحرمة وتحمى قداسة الأوثان والأقداس والكهنة والرؤساء وكل ما ومن يتصل بالآلهة وعبادتهم، نجد نوعا آخر من المحرمات له فى مجال الساميات ما يوازيه فى قواعد النجاسة. فالنساء إذا وضعن والرجال إذا لامسوا جثة الميت وما إلى ذلك تعد من المحرمات المؤقتة ويتم عزلهم عن المجتمع البشرى، وهم فى ديانة الساميين يعتبرون أنجاسا. وفى هذه الحالات فالشخص



الذى يدخل فى نطاق المحرمات لا يعد محرماً، فهو معزول عن الحرم وعن الاتصال بالبشر، إلا أن تصرفاته وظروفه ترتبط الى حد ما بأخطار غيبية ناشئة فى التفسير البدائى العام عن وجود أرواح مخيفة يتم تجنبها وكأنها مرض معد. وليس هناك فى المجتمعات البدائية حداً فاصلاً بين نوعى المحرمات اللذين أشرنا اليهما لتونا، وحتى عند الشعوب الأكثر تطوراً نجد تداخلاً بين مفهومى الحرمة والنجاسة فى الغالب. فالحم الخنزير عند السوريين من المحرمات، إلا أن هناك سؤالاً يظل معلقاً عما إذا كان هذا يرجع الى قداسة الحيوان أم الى نجاسته. ١٧ والفارق واضح بين ماهو محرم وماهو نجس، ولكنه غير دقيق؛ فالدافع فى قواعد الحرمة هو إجلال الآلهة، أما فى قواعد النجاسة فهو الخوف من المجهول أو من قوة ما معادية، وتشريع الطهارة والنجاسة كما نرى فى التشريع اللاوى قد يدخل فى نطاق الفروض الإلهية على أساس أن النجاسة أمر مكروه عند الرب ويجب على من لهم صلة به أن يجتنبونها.

إن الحقيقة القائلة بأن كل الساميين لديهم قواعد للنجاسة وأخرى للقداسة وأن الحدود بينهما تتسم بالغموض فى الغالب وأنهما يتطابقان من حيث التفاصيل مع المحرمات عند البدائيين ١٨ لا تدع مجالاً للشك فيما يتعلق بأصل فكرة الحرمة. ومن ناحية أخرى، فإن الحقيقة القائلة بأن الساميين - أو الشماليين منهم على الأقل - يفرقون بين ماهو مقدس وماهو نجس، وهو ما يمد تطوراً ملموساً عن البدائية. وكل المحرمات دافعها الرهبة من الغيب إلا أن هناك فارقاً معنوياً هائلاً بين الحبيطة من غزو قوى معادية غامضة والحبيطة القائمة على مراعاة حقوق إله خير. فالأولى تنتمى الى شعوفة السحر - وهى أشد ضلالات

الخيال البدائي عقمًا فيما أنها لا تقوم إلا على الخوف فإنها لا تمثل سوى عقبة في طريق التقدم وعائق أمام استغلال الطبيعة استغلالاً حراً لصالح الطاقة والصناعة البشرية. إلا أن القيود المفروضة على حرية الفرد والتي نعزى إلى مراعاة جانب قوة معروفة وخبرة متحالفة مع الإنسان تحتوي في داخلها رغم ما قد تنسم به من نفاثة وسخافة في نظرنا على بذور مبادئ التطور الاجتماعي والنسق الأخلاقي. فالإنسان إذا عرف أن قوى الطبيعة الغامضة تقف بجانبه طالما كان يتصرف وفقاً لبعض القواعد فإن هذا يمدّه بالقوة والشجاعة لمواصلة سعيه لإخضاع الطبيعة لخدمته. وتقييد حرية الفرد لا لخوف خانع بل مراعاة لقوة علوية خيرة يعد مبدأ أخلاقياً لا تتوقف قيمته توقفاً كلياً على عقلانية القيود المحرمة؛ فالتمليد الأنجليزي يخضع لكثير من المحرمات غير المبررة، وهو ما لا يخلو من أثر على تكوين شخصيته. ولكن في النهاية فإن ارتباط مفهوم الحرمة نفسه بأنه خير لا تنفصل مصالحه عن مصالح جماعته تحتم وضع قوانين النسق الاجتماعي والأخلاقي والمظاهر الخارجية للمراعاة المادية بوازع من إله الجماعة. وأي خلل في النسق الاجتماعي كان يعتبر اعتداء على حرمة الإله، وأصبح تطور التشريعات والأخلاقيات ممكناً في مرحلة كانت الروادع البشرية فيها لا تزال غائبة أو تدار بطريقة معيبة لا تسمح بأن تكون لها سلطة يعتد بها، اعتقاداً بأن القيود على حرية الإنسان وهو أمر ضروري لخير المجتمع هي شروط يفرضها الإله للحفاظ على درجة من التفاهم بينه وبين أتباعه.

ولما كان كل حرم تحميه محرمات صارمة كان لابد من تمييز موقعه وحدوده. ومن التفسير الذي سبق تقديمه عن أصل البقاع المقدسة يتبين أن

السمات الطبيعية للموقع كانت كافية لتمييزه في كثير من الحالات، كوجود عين ماء تحيط بها بعض الخضر أو غابة تسكنها السباع أو منحدر على جانب جبل أو تل منعزل في قلب الصحراء حيث كانت كتل الصخور تخفى وراءها أو كار الضباع والذئبة، وهي مواضع لم تكن تحتاج إلا لشيء من التوارث لكي تكتسب حرمتها. وفي مثل هذه الحالات، كان من الطبيعي أن يتم توسيع نطاق الأرض المحرام قليلا وترك هامش متسع على جوانب المحور المحرم. فكان الحمى بالجزيرة العربية كما سبق أن رأينا يضم في بعض الحالات نطاقا شاسعا من المراعى تميزه بعض النصب أو كومة من الأحجار، وكان حرم مكة يمتد لمسيرة بضع ساعات على كل من جوانب المدينة. وكان جبل حوريب بأكمله أرضا حراما، ولعل جبل حرمون كان أرضا حراما أيضا، فمعنى اسمه «المحرم»، ولا تزال قمته ومنحدراته تحتفظ بأطلال عدد من المعابد.<sup>١٩</sup> ويستتج رينان من هذا الكم الهائل من أطلال المقدمات على طول وادي أدونيس بلبنان أن الوادي بأكمله كان يعد أرضا حراما للإله الذي سمي النهر باسمه.<sup>٢٠</sup> وفي الأرض المزروعة والمزدحمة بالسكان لم يكن من اليسير أن تفرض قاعدة صارمة من القدسية على منطقة شاسعة، فكانت المحرمات تقتصر بالضرورة على المعابد والدائرة المحيطة بها مباشرة، في حين أن المدينة بأسرها أو الأرض التي تنتمي إلى أتباع الإله كانت تعتبر أرض الإله ولها ماله من قداسة. إلا أن بعضا من آثار القداسة القديمة لمناطق بأكملها ظلت باقية حتى في سوريا ولفترة طويلة. فظل إيامبليخوس في أواخر عهد الوثنية يتحدث عن جبل الكرمل باعتباره «أقدس من كل الجبال ويحرم على العامة صعوده»، وفيه كان سياسيان يتعبد بالمذبح المنعزل الذي تظله الأدغال المنيع.<sup>٢١</sup>

سبق أن تحدثنا عن المحرمات أو القيود المفروضة داخل نطاق الحدود الشاسعة لهذه البقاع المقدسة الكبرى. وكان من بينها تحريم تدخل البشر في الحياة الطبيعية للمكان. فلا يراق دم ولا تقطع شجرة؛ وهي قاعدة واضحة سوء كانت هذه الأحياء تعتبر تابعة للإله الذي يسبغ عليها حمايته، أم كانت تشارك في الحياة الإلهية، ولعل هذا هو المفهوم الأقدم. وفي بعض الحالات كان الدخول إلى الحرم العربي محرماً تحريماً قاطعاً، كما هو الحال في الموضع المحرم المحيط بقبر ابن طفيل.<sup>٢٢</sup> فكان القبر والحرم عند العرب فكرتين من أصل واحد، فكان يتم تكريم الزعماء والأبطال بتقديس مشواهم. إلا أن التحريم المطلق لزيارة البشر قد يكون أمراً مبرراً بالنسبة للقبر، أما بالنسبة للحرم فكان من الصعب مراعاته نظراً لأنه كان يضم مكاناً للعبادة، وقد رأينا أن بعض الحرم كانت مراعى مفتوحة، بينما كان حرم مكة يضم في داخله عدداً كبيراً من السكان المقيمين بصفة دائمة.<sup>٢٣</sup> وكان هناك ميل واضح للتحلل التدريجي من القيود المرفقة، وهو ما لا يعود بالضرورة إلى تراجع الحرم الدينية، بل إلى تزايد الإيمان بأن الإله كان رثيلاً باتباعه ولم يكن يحملهم ما لا يطيقون. ومع ذلك فإن «غيرة» الإله - وهي فكرة وردت في العهد القديم - لم تفقد مكانها في ديانة الساميين. وفي الأنماط الدينية الأرقى كانت هذه السمة التي تكاد توازي احترام الذات والشمور بالكرامة الشخصية عند الإنسان تخضع لتأويل أخلاقي يرى في غيرة الإله نقمة على المعصية، أو عدوان على شرف الإله؛<sup>٢٤</sup> أما في العهود البدائية فكانت الكرامة الشخصية للإله، كتنظيرتها عند زعيم كبير، تتأكد بالإصرار الدؤوب على فرض مراسم معقدة تحيط بموضعه وبشخصه. ولا شك

أن صرامة المراسم تسمح بالتدرج. فحين يعيش الإله وأتباعه جنباً إلى جنب كما هو الحال بمكة أو في الحالات التي اتسعت فيها فكرة القدسية لتشمل أرض ديانة ما من الأديان بأسرها فإن القوانين العامة التي تحكم المحرمات والتي تنطبق على كل أرجاء الأرض الحرام تخضع للتعديل لاعتبارات عملية. فتقتصر المحرمات الصارمة على الحرم (بمعناه الضيق) أو على مواسم خاصة ومناسبات معينة كالأحضان الدينية أو في زمن الحرب؛ أما في الحياة العادية فكانت التصرفات الضرورية التي تعد خرقاً للحرمة لا تزيد عن نجاسة مؤقتة يعقبها سلوك ديني للتطهر أو ربما يتم التناضى عنها كلية. وهكذا ففي كنعان حيث كانت الأرض كلها حراماً، كان يحل الصياد قتل فريسته إذا ما رد حياتها للإله بإقامة دمها على الأرض؛ وكان الجماع للحرم محرماً مطلقاً في المعابد وعلى المعارين في أثناء خروجهم للحرب لا يمثل في الحياة العادية إلا نجاسة عابرة يتم التطهر منها بالاغتراس أو إطلاق البخور.<sup>٢٥</sup> ولكن كان يراعى في كل هذه الأشياء عدم الاجترار على فروض الآلهة أو المساس بقدسية حرمانها دون إذن؛ وكان التعمد على الطيعة البكر بصورة خاصة، كاختراق الخرابات وإنشاء المدن الجديدة أو حتى مجرد الحصاد السنوي للقمح أو جمع الكروم، لا يتم دون أخذ احتياطات خاصة لاسترضاء القوى الإلهية. وكان هناك شعور بأن هذه التعديلات لا تخلو من مخاطر جمة، فكان من الضروري أن تعقبها مراسم تكفير قاسية.<sup>٢٦</sup> وكانت كل أشكال الحياة تقف في أرجاء أرض الإله الحرام في ضوء حرمة، ومن ثم فقد تغلغل الدين في الحياة العادية عند الساميين المستقرين الذين يعيشون على أرض يعمل بصورة أعمق منها عند العرب حيث لم تكن

هناك إلا بضع مواضع خاصة تعتبر أرضا مكرسة، أما بقية الصحراء المترامية فلم يكن قد ادعاهما لنفسه بعد أحد من الآلهة أو من البشر.

تناولنا حتى الآن بعض القيود المفروضة في الأقداس القديمة؛ ولكن قد تكون هناك بعض الفائدة لو ألقينا عليها نظرة أخرى فاحصة في ضوء ما استجد على الموضوع وهو ادراك أن كل هذه القيود تعد في نهاية الأمر مما يتدرج ضمن المحرمات. وأبسط هذه المحرمات وأشملها تلك التي تحمى أشجار الحمى ركل أشكال الحياة الطبيعية بالمكان. وفي الأنماط الأكثر تطورا للديانة السامية يعتقد في بعض الحالات أن ضابة الحرم الطبيعية من غرس الإله،<sup>٢٧</sup> مما يعطيه حق الملكية فيها بالطبع. إلا أن ظاهرة عبادة الشجر والبساتين والتي سنتناولها بمزيد من التفصيل في المحاضرة الخامسة تشير الى مفهوم أقدم كان يعتبر نباتات الحرم مشحونة بنفحة من روح الإله. وكانت هناك قاعدة على نفس الدرجة من الشيوع والبدائية تعفى الطير والنزال وغيرهما من فرائس الحرم من الصيد.<sup>٢٨</sup> ولا بد أن هذه المخلوقات البرية كان يعتقد أنها ضيوف أو من أتباع الإله أكثر من كونها من ممتلكاته، ذلك أن القوانين السامية لا تعترف بملكية الحياة الطبيعية. إلا أن التابع في أقدم القوانين كان ينظر اليه على أنه قريب مصطنع ثبتت حقوقه بطقوس تعلن وحدة الدم بينه وبين حاميه؛ ومن ثم فربما كانت طيور الحرم وحيوانات البرية ونباتاته تعتبر محرمة لأنها كانت جزءا من الروح الإلهية العامة. فيمكن القول إن أقدم الأقداس كانت مشحونة في كل أجزائها وما ينتمى إليها بطاقة خارقة ما. وهذا هو المفهوم البدائي عن المحرمات، وحتى في الديانات

الأرقى نجد أن عملية إدراج كل المحرمات ضمن مفهوم قداسة الإله لم تكن تطبق بحدائقها دائما. وهناك عنصر رئيس واحد بعينه في عقيدة التحريم يفتقر الى المنطق من منظور أية ديانة لديها رؤية واضحة عن شخصية الآلهة، وهو عنصر لم يستبعد أبدا من مفهوم الساميين عن القداسة ويظهر جليا حتى في الأجزاء الخاصة بالطقوس في العهد القديم. فكانت القداسة كالتحريم، يعتقد أنها معدية وتنتشر بالاتصال المادي. ولكي نتجنب تعقيد المناقشة الراهنة بكم كبير من التفاصيل فإننا نحيل ما لدينا من إيضاح كامل لهذه المسألة الى ملحوظة بآخر الكتاب،<sup>٢٩</sup> ونقصر حديثنا على الإشارة الى أن الأشياء الدنيوية العادية التي تستخدم في الطقوس الدينية عند العبرانيين والتي كانت تلامس أشياء على درجة فائقة من القداسة كانت تعتبر «طاهرة» فلا يمكن استخدامها من بعد للأغراض العادية السابقة. وفي بعض الحالات كان يشترط إزالة هذه الطهارة غير المرغوبة ببعض الطقوس؛ وفي حالات أخرى كانت طهارة بعض الأشياء غير قابلة للإزالة مما يوجب تدميرها. ولاتزيد هذه القوانين في العهد القديم عن مجرد بقايا من التشريعات القديمة الخاصة بالطهارة؛ وتسم تفاصيلها بالغرابة الى حد ما. وكان المفهوم القائل بأن الأشياء التي تندرج ضمن المحرمات وبالتالي تخرج عن استخداماتها الدنيوية ولا بد من تدميرها كان أكثر شيوعا عند العبرانيين منه عند سائر الساميين؛ إلا أن المبدأ العام ينطبق على كل الديانات السامية ويفسر معظم جوانب التحريم الخاصة التي تنطبق على الأقداس، ومنها حق اللجوء ومصادرة الإبل الشاردة على الأرض الحرام والتشريع المكي الذي يقتضى من الغرباء الذين يتعبدون عند الكعبة بملابسهم

العادية أن يتركوها عند باب الحرم. وكل هذه القوانين كان يحكمها المبدأ الذي يقضى بأن كل ما يدخل المكان المحرم من أشياء دنيوية يصبح مقدسا ومحراما مثله كمثل المتعلقات الأصلية للحرم، وهو مبدأ يقبل الكثير من التنوع في تفاصيله بطبيعة الحال. فالقدسية المكتسبة نتيجة للملامسة لا ترقى إلى قدسية الأشياء الطاهرة بفطرتها. إذ يمكن إزالتها في كثير من الطقوس عن الملابس بفسلها، وعن شخص العابد بالاغتسال. والقاعدة في اكتساب الأشخاص للقداسة نتيجة للملامسة المحرمات الزوال والوقفة؛ من ثم فحين يلامس السورى حمامة وهي أقدس الطيور يصبح محرما لمدة يوم واحد، وكان الهارب الذي يلوذ بمعظم الأقداس القديمة يفقد ماله من حرمة بمجرد مغادرته للأرض الحرام (العدد ٢٦/٣٥ وما بعدها).

وتكمن العقوبة النهائية لهذه التشريعات في القدرة الفطرية للمحرمات على حماية نفسها من التعديات أو في خيرة الإله الذي يمقت كل عدوان على نطاقه الخاص طبقا للوثنية المتأخرة. ولكن ما أن كانت هذه التشريعات تستقر لمرة واحدة كانت تثبت دون تدخل من العقوبات الغيبية من جانب القوى الاجتماعية العادية. وقد توانى الجرأة أحد الناس بالاعتداء على حرمة فيعرض نفسه لخطر غيبى؛ ولكن إذا لم يكن رفاقه على نفس الدرجة من الجرأة فإنهم كانوا ينبذونه خشية أن يشملهم الخطر. ٣٠ وفي ضوء هذا المبدأ كانت معظم المجتمعات القديمة تحكم بالنبل أو الإعدام على المارقين الذين يعتدون على المحرمات دون انتظار للدفاع الإله عن قضيتهم. ٣١ وكانت مقولة يوأش «إن كان إلها فليقاتل لنفسه لأن مذبحة قد هُدم» تعتبر ضعفا في الإيمان. فمثل هذا



الدليل لا يطلب من الإله إلا حين يبدأ الشك في قدرته.<sup>٣٢</sup> لفكرة خطورة الانتظار إلى أن يدفع الإله الضر عن قدسيته أهمية تاريخية بالغة باعتبارها أحد الأسس الرئيسة لنشأة التشريع الجنائي. ففي أقدم أغماط للمجتمعات كان المروق أو خرق الأعراف هي الآثام الوحيدة التي تعامل باعتبارها جرائم؛ فالسرقة ليست جريمة، بل يمكن للمرء أن يحمي ممتلكاته من التعدي بوضعها أمام حرمة من الحرمات حيث يصبح التعدي عليها مروقاً.<sup>٣٣</sup> وكانت مثل هذه الحرمات تنشأ عند العبرانيين عن طريق اللعن (القضاة ١٧/٢) وبنفس هذه الطريقة كان الملك يصفى الشرعية على قراراته غير المنطقية (صموئيل الأول ١٤/٢٤ وما بعدها). أما للحرمات غير المنطقية كما نرى في حالة شاول ويوناثان في هذا الإصحاح فمن المؤكد أنها كانت تُنسب على المدى البعيد لأن الرأي العام كان ضدها، في حين أن المحرمات التي كانت تعمل للصالح العام وتكبح جماح الشر فكانت تلقى تأييد المجتمع ودعمه لها، وتحول في النهاية إلى قوانين لها عقوبات مدنية. إلا أنه لم يكن هناك مجتمع قديم يرى في العقوبات المدنية وحدها تأميناً كافياً لنظامه الصالح؛ فكان اللعن والتعذيب وحلف اليمين في الحرم دائماً هي الملاذ الأخير، وكلها كانت تعنى وحسم الأثم بخطيئة المروق وإخضاعه للحكم المباشر عليه من جانب القوى الغيبية.

وبما يذكر في هذا الصدد الصورة التي وردت بسفرى التثنية (٢٧) ویشوع (٣٠/٩) وما بعدها) والتي توضح أن بنى إسرائيل لدى دخولهم أرض كنعان لأول مرة وضعوا عدداً من حكمائهم تحت حماية حرمة من الحرمات المقدسة، ألا وهي اللعنة الكبرى على الملأ. ونستخدم لفظ «حرمات» (taboo) هاهنا لما

توحى به من تتابع آلى للمخطيئة والعقاب لا لربطها بفكرة الحكم الإلهى! انظر وصف اللعنة بسفر زكريا (٥ / ١-٤). ٣٤.

## هو أمش

<sup>١</sup> يتحدث القبطيون عن «الآلهة المقدسة» (ها إلتام ها قيدشام) بما ينم ضمنا عن قدسية الرب عند الميرانيين.

ويظم إشارات الى الأحكام التى يقررها <sup>2</sup>Wellhausen, *Heidenthum*, p. 102  
النبى محمد (ص) فيما يتعلق بحرم مكة وحسّ الرّج بالطائف. وفى كلتا الحالتين كان الحكم تأكيدا للاستخدام القديم، كما وضع النبى (ص) قواعد عمالة لحرمة الجليل بالمدينة (البلاذرى، ص ٧ وما بعدها). ففى مكة لم يكن القانون الذى يحرم قتل الحيوانات أو مطاردتها ينطبق على بعض المخلوقات المؤذية. والحديث الذى يستشهد به كثيرا فى هذا الصدد (البخارى، ٢، ١٩٥ من طبعة بولاق المتصححة) يحدد الغراب والحداة والغار والمقرب و «الكلب العقور» وهو مما يخلد على أنه يشمل الأسد والفهد والذئب وغيرها من الضواري التى تهاجم الإنسان (الموطأ، ٢، ١٩٨). وكانت الأذى تقتل بلا هوادة لى منى التى تعد ضمن الحرم (البخارى، ٢، ١٩٦). ومن الواضح أن حماية الإله لا تشمل اللذائع وطيور الصيد التى تطارد حمام الحمى. والسماح بقتل الحيوانات الضارة يمكن مقارنته بحماية الحرب بين الجن وبنى سهم. وفى القانون الذى يحرم جز الأعشاب استثنى النبى (ص) نبات الإذخير بقدر من التردد بناء على طلب من العباس الذى أشار الى عادة السماح بجزه لبعض الأضرار. والى هنا تنسم النصوص التى بين أيدنا بالنصوص وتتفاوت فيما بينها بدرجة كبيرة، إلا أن الاختلافات كلها تنوقف على طريقة قراءة الكلمات حيث كان الناسخ يهمل بعض النقاط فوق الحروف أو تحتها مما يحدث لبسا فى قراءتها. وكان تردد النبى فى استثناء بعض الأعشاب يرجع الى ارتباطها ببعض العقائد الوثنية انظر *Muh. in Medina*, p. 338.

<sup>٣</sup> انظر ابن سعد وإشارات لها وزن الى دوني (Doughty)، ٢، ٢٤٥، وانظر ابن هشام، ص ٩٥٥. فيطلق لفظ «حمى» في حالتين، ولا يزال هذا اللفظ مستخدما. لمزيد من المعلومات من تشريعات المراعى، انظر أبى يوسف، كتاب الخراج (ط بولاق، ١٣٠٢ هـ)، ص ٥٨ وما بعدها

<sup>٤</sup> طبقا لما يذكره البكرى، ص ٨٣٨، كانت المعاملة التى عقدها النبى (ص) مع نقيب أهل الطائف تضم عبارة «وثقيف أحق الناس بوجع»، وكان الهدف من إقرار الحرمات القديمة دالة الناس، وهو ما كان يحدث بالفعل؛ إذ كان قطع الأشجار أسرع وسيلة لتدمير مرعى من مراعى الإبل. انظر ملحوظات فلوير فى *Journal of Royal Asiatic Society*.  
<sup>٥</sup> البلاذرى، ص ٨.

<sup>٦</sup> ابن هشام، ص ٩١٨ البلاذرى، ص ٩٩، ابن هشام، ص ٩٥٥.  
<sup>٧</sup> لمزيد عن هذه النقطة انظر آخر هذا الكتاب، الملحوظة الإضافية ب.  
<sup>٨</sup> الخروج ١٣/٢١. وكان حق اللجوء هاما يتطبق على كل الهياكل، إلا أنه محدد فيما بعد مع إلغاء الهياكل المحلية وأصبح قاصرا على بعض الحرم القديمة، أى مدن اللجوء.  
<sup>٩</sup> ورد هذا فى رواية تاسيتوس فى بحث تايبيوس فى انتهاكات حق اللجوء. ومن بين البقاع الحرم التى تمنح هذا الحق بعد الاستقصاء بانفوس وأماثوس، وهما حرمان فينيقيان. وورد ذكر اللجوء، لى معبد ملكارت بصور عند ديودورس، ١٧/٤١ - ٨. كما كان حق اللجوء بمنح فى دافنه بالقرب من انطاكية (سرابو، ١٦/٢-٦؛ مك ٤/٣٣)، وكان الفيبيقيون ينقشون عددا من مدلتهم باعتبارها أماكن للجوء على مسكوكاتها؛ انظر *Head, Greek Num., Index iv*.  
تحت *ΑΣΥΛΟΣ, ΙΕΡΑΣ, ΑΣΥΛΟΥ*. وربما أمكن ذكر الهرقليوم قرب المصب الكانوى للنبيل (هيرودوت ١١٣/٢)، إذ يدل اسمه ومكانه عن أنه كان معبدا فينيقيا. فكان المعبد الأبق يميز يوشم رموز مقلدة على جسده، وهو عرف سامى؛ انظر *Lucian, Dea Syria, lix*. والأعلى ١١٠ / ٧ حيث كان السيد العربى يسم رقيقه بومسم إبله. وأدين بهذا.

الملحوظة الأخيرة للأستاذ دي غويه.

<sup>١٠</sup> باتوت، جليسد وفلس؛ Wellhausen, pp. 48, 50.

<sup>١١</sup> انظر الأشعار التي وردت عند ابن هشام وشرحها لمهاوزن ص ١٠٣ والأسباب التي استنتج قلهاوزن على أساسها أن هذه الإبل المحرمة كانت قطيعا محرما يرعى في مرعى لإله المقدس ليست مقنعة. ويتضح من الحكاية التي وردت عند المفضل في الأمثال ص ١٩ أنها كانت أحيانا تظل مع قطيعها القديم؛ وهو ما يتفق وما ذهب إليه النحويون العرب

<sup>١٢</sup> فلم يكن يشرب لبنها مثلا إلا الضيف (ابن هشام، ص ٥٨). ولم يكن التحريم في بعض الأحيان يعني أكثر من قصر أكل لحومها على الرجال دون النساء، أو على بعض الناس دون غيرهم. ولم تكن الإبل المحرمة تحتل، ومن هنا جاء اسم «حامي». وورد عند ليث (اللسان، ١٩ / ٣٤١) أن الجروح على ستم الجمل كانت في بعض الحالات تجعل امتطاه مستحيلا إلا أن هذا التفسير لم يكن قاضيا، حيث كان يحل للإنسان في حالات الطوارئ أن يمتطي جملا محرما لتعقب أحد اللصوص (المفضل، الأمثال، ص ١٩، Freytag, *Ar. Provn.* i. 352). وبعد ماورد عند راسموسن ترجمة مملوطة لما قاله ليث. فقد نرا راسموسن لفظ «أعلاق» على أنه «أعلاق»، ولفظ «سناسن» على أنه «سناسن».

<sup>١٣</sup> يشير هذا الجذر في المبرية إلى التحريم الذي يحمل ضمنا معنى الفصل التام من الاستخدام البشري، أي التدمير التام لشيء حلت به اللعنة، أو الحرمان من الحقوق الكنسية (excommunication) بالمفهوم الديني الحديث. ويعترب من ذلك معنى لفظ «حرام» في القسم العربي «أنا حرام إن.....».

<sup>١٤</sup> وعمل الاسم «حمات» مشتق منه. Lagarde, *Bildung der Nomina*, p. 156 والمعنى الأولي للجذر كما يشير نولدكه هو «أن يراقب» واشتق منه اللفظ الذي يعني «أن يرى» في الآرامية الفلستينية، في حين أنه لفظ «حوما» (حانط) في المبرية مشتق منه.

<sup>١٥</sup> وعقوبات مدنية في بعض الحالات أيضا. فبمقتضى تضامن المجتمع فإنه يهتم بمروق أي

من أفراد على الذين ويهتّم بتطهير الدّنس.

<sup>١٦</sup> من التفسيرات الجيدة للمحرّمات مايجده عند فريزر (J.G. Frazer) في الطبعة التاسعة من الموسوعة البريطانية، المجلد ٢٣، ص ١٥ ومابعدها، مع الإشارة إلى أفضل المصادر عن هذا الموضوع.

<sup>17</sup> Lucian, *Den Syr. Liv.*; Antiphanes, ap. Athen. iii. p 95  
[Meineke, *Fr. Com. Gr.* iii. 68].

<sup>١٨</sup> انظر الملاحظة الإضافية (ب): القداسة والتجاسة والمحرّمات.

<sup>١٩</sup> للاطلاع على قدسية حرمون، انظر Reland, *Palæstina*, p. 323.

<sup>20</sup> Renan, *Mission de Phénicie* (1864), p. 295.

<sup>21</sup> Iamblicus, *Vit. Pyth.* iii. (15); Tacitus, *Hist.* ii. 78.

بنظر النظر عن الدلائل التقليدية، يتضح من سفر الملوك الأول (١٨) أن الكرمل كان جبلا مقدسا عند الفينيقيين. وكان به هيكل ليهوه، مما كان يجعله مكانا مناسباً للتنافس بين عبادة يهوه وعبادة بعل. وكان الكرمل لا تزال تكسوه الأدغال كما كان في زمن المهد القديم (عاموس ١ / ١٢ ميخا ١ / ٧ / ١٤ تشيد الأئساد ٥ / ٧) ولا يشاكه ماورد بسفرى عاموس (٣ / ٩) وميخا (١٤ / ٧) حيث وردت الإشارة إليه باعتباره مأوى وملاذاً منياً [لا يربطه بملاحظة إياميليهغوس بأن الجبل كان مرعى تمشي القطعان على أوداق غاباته في الخريف (ولانزال، Thomson, *Land and Book* [1860], pp. 204 sq., 485) وكان الهارب يجد فيه ملاذاً آمناً. ولم تندثر قدسية الكرمل حتى الآن، ولا يزال مشهد احتفال إيليا كما ورد لدى سينزن (Seetzen, ii. 96 sq.) يمثل عبداً كنعانياً قديماً.

<sup>22</sup> Wellhausen, p. 163.

يضيف المجال ما هنا من الخوض في مسألة عبادة الأسلاف. بالإضافة لفلهاوزن، انظر جولدزيهر (*Goldziher, Culte des Ancêtres chez les Arabes* (Paris,)).

(1885) و (Muh. Studien, p. 229 sqq.) وهناك بعض الملاحظات في كتابنا (

Kinship ص ١٨ وما بعدها.

٢٣ ورد عند ياقوت ٧٩٠ / ٣ (قهاونق، ص ١٠٢) أن هناك علامات تسمى «أخيلة» كانت تقام لتدل على أن المكان حرم لا يجوز الاقتراب منه. إلا أن «الاقتراب» من شيء محرم يعد لفظاً عاماً لانتهاك حرمة، لذا فلا ينبغي التأكيد عليه. كما كان لفظ αβατον اليوناني يستخدم بمعنى «محرم» (إضافة إلى لفظ ασυλον). ولكن يلاحظ أن ياقوت يشير في نفس الفقرة إلى أن الحليان اللذين يحملان الحصى كانا يسميان «القريان» أي الحسيران المقدسان. ولم يكن يعلم المعنى الدقيق للفظ «قري»، وبالتالي قد يدرجهما ضمن الأخيلة من غير قصد. ولكن إذا كان مكان القريان يقع بالفعل على حافة الأرض المحرام، فلانحصر من الاستنتاج بأن الألباع كان محرمًا عليهم دخول المنطقة. ويقابل ذلك القريان كما ورد بسفر الخروج (٤ / ٢٤) حيث بنى المذبح خارج حدود سيناء، وكان محرمًا على الناس الاقتراب من الجبل.

٢٤ سيتضح فيما بعد أن هذه هي الفكرة التي أثبت عليها نظرية أنسلم عن التكفير.

٢٥ انظر الملاحظة الإضافية (ج)، للحرمات في الجماع.

٢٦ والتفاصيل طالعاً أنها تتعلق بطقوس الحصاد السنوية المتكررة فلأنها تتدرج تحت موضوع الأعياد الزراعية لا بد من تأجيلها إلى سلسلة أخرى من المحاضرات. ويتضح الخطر المترتب على اختراق الحرايات في الجزيرة العربية في قصة حرب بن مرفلس. ويأتي الخطر هاهنا أيضاً من الجن الذين يستوطنون المكان، ولكن حتى إذا كانت الأرض كلها تسمى لإله صديق، فلا بد من أخذ الاحتياطات اللازمة حين يضع الإنسان يده لأول مرة على أي من خيرات الطبيعة. لذا فإن العبرانيين كانوا لا يأكلون ثمار الشجرة البكر إلا في العام الخامس من إثمارها، وكانت الثمار في عامها الرابع تذهب للرب، إلا أن محصول السنوات الثلاث الأولى كان يعتبر «غير مختن»، أي من المحرمات، ولا يجوز أكله على الإطلاق (اللاويين ١٩ / ٢٣ وما بعدها). وهناك فكرة مماثلة يقوم عليها التقليد السوري بتقديم قربان بشري عند إنشاء المدن (Malalas, Bonn)

203, 200, 37. (ed. pp. 37, 200, 203). وفي الجزيرة العربية، لا يزال «أهل الأرض» (الحان المحليون) يسترضون برش دم الأضحية على الأرض التي توطأ لأول مرة أو حين يتم بناء بيت جديد أو فتح بئر جديد (Doughty, i. 136, ii. 100, 198). ويستشهد كريم (Kremer, Studien, p. 48) بفقرة من أبي عبيدة وردت عند السمعيري، ج ١، ص ٢٤١ تبين أن هذه القرابين المقدمة للجان كانت من اللوروثات القديمة التي حرّمها النبي (ص).  
٢٧ كانت أشجار السرو في دافني من غرس عرقل (Malalas, p. 204).

٢٨ سبق الاستشهاد بحالتي مكة والوَج؛ وبالنسبة للأولى انظر الآيات التي وردت عند ابن هشام، ص ٧٤. وقد وجدت الطيور في معبد أورشلیم ملاذاً آمناً تلجأ إليه (المزامير ٨٤/٣). وفي كورينوم بقبر من حيث يحتشد الذين يعناصر سامية لم تكن الكلاب تجرؤ على مطاردة الفرائس إذا لجأت إلى أكمة مقدسة، بل كانت تقف خارجها تنبح (Aelian, N. A. xi. 7) وكانت نفس هذه العقيدة سائدة في العصور الوسطى فيما يتصل بجامع وضريح الصديقة (الشجرة) بجبال شرق صيدا (المقدس، ص ١٨٨). وكانت الأيائل والظباء بجزيرة ليكاروس المقدسة بالخليج العربي لا يتم صيدها إلا لتقديمها كقرابين (Arrian, vii. 20)؛ وكان على الصياد كما يقول أيليان (Aelian, N. A. xi. 9) أن يستأذن الإلهة أولاً؛ وإلا ضاع صيده مباءً وحق عليه العقاب.

٢٩ انظر للمحاضرة الإضافية (ب)، القداسة والتجاسة والمحرمات.

٣٠ انظر حالة صخنان، يشوع ٦/١١٨ و ١١/١٠١ وما بعدها حيث يؤدي تعديده على إحدى الحرمات إلى عقابه هو ومن حوله.

٣١ انظر اللاويين ٢٠/٤، ١٥ فإذا لم يقم شعب الأرض بقتل المارق فإن الرب يهلكه وعشيرته معه. وفي أسفار موسى الخمسة يصعب في بعض الحالات أن نعرف ما إذا كانت العقوبة المفروضة على التعمد وضعية أم إلهية، انظر اللاويين ١٧/٤، ١٩/٨.

٣٢ القضية ٦/٣١. وهناك ما يقابل ذلك عند ابن هشام، ص ٣٠٣ وما بعدها - فقد تعرض

صنم عمرو للاعتداء مرارا من جانب بعض المسلمين. وفي النهاية يقدم عمرو للإله سيفاً ويطلب منه أن يدفع عن نفسه الضر إن استطاع، ثم يعلن عمرو إسلامه. وعند ياقوت، ٩١٢/٣ وما بعدها نجد شخصاً تواتيه الجراحة لاسترداد ناقية مسروقة من حرم العكس، فيقول هابر السبيل لرقيقه: «انتظر وانتظر ما يصيبه اليوم!»؛ وحين مرت عدة أيام دون أن يصيبه شيء، يكفر هابر السبيل بالأوثان ويتحول إلى المسيحية. ولا أعلن أن النص الأصلي للإصحاح السادس من سفر القضاة يقصد به الإيمان بأن عقاب الرب ينزل في نفس يوم ارتكاب المعصية. فالآية التي نصها: «من يقاتل له يُقتل في هذا الصباح» قراءتها الصحيحة هي: «من يقاتل بعل يُقتل قبل صبيحة اليوم التالي» (آية ٣١). فكان الاعتقاد السائد أن الرد الغيبي على المعصية كان يأتي سريعا أو لا يأتي أبدا. أما عدم تهاون الرب تجاه الخطية لأنه «بطيء الغضب وكثير الإحسان» ومهل لمصاة لكي يتوبوا (الخروج ٦/٣٤) فهي من النقاط التي نص عليها العهد القديم ووجد الأنبياء صعوبة في توصيلها للناس.

<sup>٣٣</sup> اعتقد أنه يمكن التأكيد على أن كل معصية عقوبتها الإعدام أو النبذ في المجتمع القديم كانت تعتبر اعتداء على الحرمات؛ مقتل قوى القربى وجمع المحارم يعد اعتداء على حرمة دم القبيلة ويستوجب عقابا إلهيا إذا ما تهاون البشر فيها.

<sup>٣٤</sup> كانت اللعنة عند العرب عملية آلية صرفة؛ فإذا سقط أحد الناس على وجهه فقد حُر للعنة من فوق رأسه دون أن نصيبه؛ انظر لمهاوزن ص ١٢٦. ولغزير من الاطلاع على عمن التطهر انظر كتابنا *Kinslip* ص ٥٣، ٢٦٣؛ وعند العبرانيين انظر سفرى التثنية (٧/٢١) والعدد (٥/١١) وما بعدها) حيث تنضح الصلابة بالمفاهيم البدائية عن الحرمات. ومن الآثار السريانية المشاهدة الدالة على استخدام اللعنة لحماية (أو إقرار) حق من حقوق الملكية (كما هو الحال في سفر القضاة، ٢/١٧) ما تجده لدى يعقوب إدبسا (٤٧) «فيما يتعلق بكاهن يدون لعنة ويعلفها على شجرة حتى لا يأكل إنسان من ثمرها». وهناك أمثلة عديدة لعملية اللعن يفرض حماية حقوق الملكية وما إلى ذلك في مجتمع الجزيرة العربية الذي كان يستقر على القانون قبل الإسلام وقد



وردت في (Div. Hodh. No. 245) في هيئة حكايات عن الجاهلية كانت تروى للخليفة عمر بن الخطاب. أما في الإسلام فالثواب والعقاب مؤجلان إلى يوم الحساب (جانب الصواب المؤلف في عبارته هذه فالثواب والعقاب في الإسلام في الدنيا والآخرة، ولا يقتصران على الآخرة. المراجع).

\*

## المحاضرة الخامسة

### الأقداس والماء والشجر والكهوف والحجارة المقدسة

رأينا أن القدسية لها درجات وأنه من الطيبي أن تكون ثمة دائرة على درجة من القدسية أعلى من غيرها داخل كل أرض حرام وتطبق القيود الدينية في نطاقها كاملة وبصورة صارمة، ويشعر الإنسان فيها بأنه أقرب إلى إلهه منه في أى بقعة أخرى حتى على الأرض الحرام ذاتها. وتتحول هذه البقعة الأشد قدسية إلى الحرم الذي تقدم فيه القرابين حيث يتقرب العابد إلى إلهه بالصلوات والقرابين ويلتمس الرشاد في حياته من كهنته. ولما كانت الأماكن المقدسة هامة هي المناطق التي تسكنها القوى الإلهية، فإن حرمة أو موضع عبادته دون غيره هو بقعة يكون الإله حاضرا فيها باستمرار متجسدا في رمز مرئي ما. أما في الأنماط الدينية الأكثر تطورا فلا يكفي وجود حمى يكتنفه الغموض؛ فالبشر في حاجة إلى بقعة خاصة يجتمعون فيها ويقدمون القرابين واثقين من حضور الإله معهم. وكانت بعض القرابين في الجزيرة العربية تترك على الأرض الحرام لكن تلتهمها الضواري. ولكن حتى في الجزيرة العربية كان الحمى عادة ما يشتمل على موضع محدد يقدّم دم الأضحية فيه إلى الإله مباشرة عن طريق إرائته على

الحجارة المقدسة أو يشتمل على شجرة مقدسة تعلق عليها العطايا. وفي الأنماط العادية من الوثنية كان يجب على كل عابد أن يدخل بعطاياه الى حضرة الإله أو يمثل أمام رمز حضوره.<sup>١</sup>

كان الرمز أو الشيء المرئى الثابت الذى كان العابد يمثل فى حضرة إلهه مباشرة عنده أو من خلاله موجودا فى كل معبد سامى إلا أنه لم يكن رمزا موحدا دائما، فكان فى بعض الحالات عنصرا من عناصر الطبيعة، وفى حالات أخرى كان شيئا مصطنعا. وكان من الرموز الطبيعية المألوفة عين ماء أو شجرة، بينما كان الرمز المصطنع نصبا أو كومة من الحجارة؛ ولكن غالبا ما كان المكان يضم عدة أشجار معاً، وكانت هذه هى القاعدة فى الأقداس الأكثر تطورا، فكانت لكل منها طقوس دينية خاصة تربط بها.

ولاشك أن اختيار الرموز الطبيعية كعين الماء والشجرة يعزى فى جزء منه الى أن المواطن الأثيرة لدى الكائنات الحية والتي كانت تضيء عليها قدسية غيبية كانت تقع بجوار غابة أو ماء جارى. وإلى جانب ذلك هناك ما يدل على الاعتقاد بأن للشجر والماء الجارى حياة تشبه حياة البشر ولكن يكتنفها الغموض وبالتالي الرهبة.<sup>٢</sup> وهذه فى رأينا وجهة نظر مختلفة تماما؛ فى حالة من الحالات نجد أن عين الماء أو الشجرة لادور لها إلا تحديد الموقع الذى يتردد عليه الإله، وفى حالة أخرى نجد أنها هى التجسيد الظاهر للوجود الإلهى. إلا أن المخيلة البدائية لا تجد صعوبة فى الربط بين مفاهيم متضاربة عن الموضع أو الشيء المقدس نفسه. فالآلهة غير مقيدة بشكل واحد تتجسد أو تتجلى فيه؛ وكما سبقت الإشارة<sup>٣</sup> كان هناك نوع من التفرقة بين الحياة والتجسيد المادى للحياة

يراه أبسط الناس عقلا في ظواهر كالأحلام. حتى البشر كان يفترض أن باستطاعتهم أن يغيروا هيتهم فيتخلوا هيئة الذئب أو الطيور؛<sup>٤</sup> وكانت للآلهة بكل ما لها من قدرات خارقة قدرة أكبر في هذا للجمال بالطبع، فكانت للإله قدرة على التجلي في صورة شجرة أو عين ماء، لكنه من حين لآخر يتخذ هيئة البشر أو الحيوان. وكانت كل مظاهر الحياة في أي حرم لها سمة إلهية وتشكل وحدة دينية بما يساعد على تغذية المشاعر الدينية؛ وكان حضور الإله فيها جميعا محسوسا بصورة مباشرة. وكانت المظاهر الثابتة لحضوره، سواء كانت عين ماء مقدسة أو شجرة مقدسة، تحتل المكانة الأولى في طقوس العبادات وذلك لأنها ثابتة وبالنسبة تتخذ طابعا مقدسا ثابتا. وتنطبق هذه الاعتبارات على أقداس الشعوب البدوية والمستقرة على السواء، إلا أن الأهمية الدينية للماء عند الأخيرة كان يدعمها نحو أفكار عبادة البعل التي كان الإله فيها باعتباره واهب الحياة يرتبط ارتباطا خاصا بجريان الماء ونمو النبات.

ويتفق مع ذلك أن الآبار المقدسة موجودة في كل بقاع المنطقة السامية وترتبط بالأقداس، إلا أنها عند العرب البدو أقل مكانة منها عند الشعوب الزراعية بكل من الشام وفلسطين. وورد ذكر عيون ماء أو جداول في العديد من الأقداس العربية، إلا أنه ليس ثم دليل مباشر على أن هذه المياه كانت مقدسة أو كان لها دور محدد في الطقوس الدينية. وأوضح الحالات لجدها في مكة حيث تمتد حرمة بشر زمزم إلى ما قبل الإسلام. بل يبدو أن هذه البئر كان يُلقى فيها بالعطايا في العصور القديمة وهو ما كان شائعا بالنسبة لآبار الساميين الشماليين المقدسة.<sup>٥</sup> كما أن هناك نوعا من الحرمة الدينية يضاف على البركة

التي تقع أسفل مسقط مائى فى حرم الدواسر.<sup>٦</sup> ونظرا لأن عيون الماء الاستشفائية والينابيع المقدسة كانت معروفة فى كل مكان فمما يلاحظ أن عرب الجنوب كانوا يعتقدون أن ينابيع الاستشفاء يسكنها جان يتخذون هيئة الأفاعى،<sup>٧</sup> وأن ماء الحرم عند النخيل كان يعتقد أنه يهب الصحة فكان الحجيج<sup>٨</sup> يأخذون من مائه وهم صائدون كما يحدث اليوم مع ماء زمزم. وبنفس هذا المطق، فإن عادة الحجاج الذين يحملون الماء من بئر عروة<sup>٩</sup> ربما كان أثرا من قدسيه عابره. وعلى حراف الصحراء العربية نجد أن عين إفاكا بتدمر لا تزال ترتبط بها أسطورة عن عفریت فى هيئة أفعى. وهى عين كبريتية عليها حارس معين من قبل الإله یرحبول ويطلق عليها فى أحد النقوش اسم «العين المباركة».<sup>١٠</sup> وفى صحراء ماوراء البصرة نجد الماء المحرم حيث كان الصدع يستقبل شلالا عظيما. وكانت قوة الماء تبتلع العطايا التي يلقى بها فيها أو تلفظها، مما كان يمد إشارة الى رضا الإله أو مسخطه؛ وكان القسم بالمكان وينبوه هو أخطر الأيمان عند سكان المنطقة.<sup>١١</sup> وتنتمى الحالتان الأخيرتان الى منطقة لم يكن الدين فيها عربيا خالصا فى شخصيته، ولو أن الماء المحرم يذكرنا بمسقط الماء فى حرم الدواسر، وورد عند بطليموس ذكر عين محرمة فى الجزيرة العربية نفسها مرتين. وتحمل المياه المقدسة مكانة أسمى بكثير عند الساميين الشماليين والكنعانيين والسوريين الزراعيين. والأرض التي كانت تعتمد فى ربيها على الينابيع والأنهار دون تدخل البشر كانت ملكا للبعل، فيُضْفَى قدر من القدسية على كل مصدر للماء الجارى؛ وحيثما كان يعتقد أن النشاط الإلهي

يتجلى فى إحياء الأرض كان الماء الذى يعطيها الخصوبة ويهب الحياة لسكانها يعد تجسيدا مباشرا لقدرة الآلهة. لذا نجد أن هانيبال فى عهده مع فيليب المقدونى وفى قسمه أمام كل آلهة قرطاجة وهيلاس يقسم من بين مايقسم به من قوى إلهية «بالشمس والقمر والأرض ومروج الأنهار (٢) والماء» ١٢. من ثم، كان تشييد المعابد بالقرب من عيون الماء والأنهار كان أمرا منطقيا نظرا لضرورة الماء للتطهر ولسائر الأغراض الدينية، بل إن وجود الماء الحار فى حد ذاته كان يضمن قدسية على المكان. ١٣ ولم تكن عين الماء أو الجدول مجرد نوابع للمعبد، بل كانت هى نفسها من مقدمات المكان وكانت ترتبط بها بعض الأساطير والطقوس وفى حالات عديدة كان المعبد يدين لها بمكانته بل يسمى باسمها أيضا. وكان هذا هو الحال بالنسبة للجدول ومصادرها، وهذه المصادر فى بلاد كفلستين هى المطر الذى كان قاصرا على أشهر الشتاء ويكميات قليلة وتشكل سمات مميزة فى طبوغرافية المنطقة. وقد نستنتج من قسَم هانيبال أن هذه المياه كانت مقدسة بالنسبة للفينيقيين والقرطاجيين، وما نعرفه بالتفصيل عن مياه الساحل الفينيقى يؤكد هذا الاستنتاج تماما. ١٤ ولدينا أدلة مباشرة على القدسية الفائقة التى كانت لبعض الأنهار كنهري يلموس وأدونيس، وكان مرج وبركة عفوقة عند منبع أدونيس هى أشهر البقاع المقدسة عند الفينيقيين. ١٥ وكان هذان النهران قد استمدا اسميهما من الآلهة، وكذلك كانت أنهار أسليبيوس قرب صيدا وأريس (ولعله هو نهر ليكوس) وكيشون. ١٦ ولايزال نهر طرابلس الذى يهبط من غابات الإرز الشهيرة يسمى «قديشة» أو النهر المقدس، والمرج الذى يحيط بمنبعه له قدسية عند المسيحيين والمسلمين على السواء. ١٧

وفى المصريين الهيلينى والرومانى كانت لمنبع نهر الأردن ببنياس قدسية عند بان (إله الغابات والمراعى عند الإغريق)، وفى المصور القديمة كان حرم دان العظيم عند بنى إسرائيل يحتل نفس الموقع أو عند المنبع المزدوج بتل القاصى. ومن الواضح أن سخط نعمان حين أمر بالاغتسال فى مياه نهر الأردن وإيمانه بأن أنهار دمشق أفضل من كل مياه بنى إسرائيل كان نابعا من فكرة فحواها أن نهر الأردن هو المياه الشافية من العلل عند العبرانيين كما كان نهر أبانا وفارباز هما النهران المقدسان عند السورين، وهو فى ذلك لم يكن جائرا على معتقدات عامة بنى إسرائيل. وكان المنبع الظاهرى لنهر بردى نهر دمشق الأول، وهو عين الفيحى أو πηγὴν بعد حرما. ونجد إليها الأنهار خريسوروا وبيجاي وقد نقشت صورتها على مسكوكات دمشق، ويبدو أنهما كانا يلعبان دورا كبيرا فى ديانة المدينة. أما مسألة أن مياه بحدرة الحارة كانت فى الأصل مقدسة فهذا يمكن استنتاجه من الطقوس الخاصة التى كان المرضى لا يزالون يقيمونها فى عصر الشهيد أنطونيوس (De Locis Sanctis, vii). فكانت الحمامات تستخدم ليلا؛ وكانت تضاء المصابيح ويطلق البخور وكان المريض يرى رؤى خلال عملية الاستشفاء. ولا يزال من المعتنق على المريض فى حمام طبرية الطبيعى ألا يغضب الأرواح بذكر اسم الله الى يومنا هذا (ZDPV. x. 179). وقد ورد فى التراث المحلى أن نهر أوروئس بالشام (وهو نهر العاصى فى المصور الحديثة المترجم) قد حفره تين عملاق اختفى بعد ذلك فى باطن الأرض عند منبعه.<sup>٨</sup> وقد رأينا فيما سبق أن هناك صلة بين الجن فى هيئة الأفعى والتنين والينابيع المقدسة أو عيون الاستشفاء خلال الحديث عن الخرافة العربية، وكانت بحير

قَدَسَ التي كان يعتقد أنها منبع النهر (ياقوت ٥٨٨/٣) يطلق عليها اسم ينم عن قدسيتها القديمة. ومن بين مياه السوريين كانت مياه الفرات تلعب دوراً هاماً في ديانة الخير، وكان يُعتقد أن الإلهة الكبرى وكُدت منها؛ في حين أن منبع رافده الرئيس كان محل تقديس باعتباره الموضع الذي اغتسلت به هيرا بعد زواجها من زيوس (بل). وكان يقوَّح منها عطر جميل، وكانت مليئة بالأسماك الأليفة المحرمة. ١٩

ولم تكن قدسية الماء قاصرة على هذه الأنهار والمنايع الكبرى كما سبقت الإشارة. وفي الوقت نفسه لم يكن من الممكن وقف عيون الماء على الأغراض الدينية في المناطق الزراعية. فكل بلدة أو قرية كان لها بترها وحرمةا ومعبدتها الصغير، أما في كنعان، فلم يكن البشر يقع في نطاق الحرم بصورة عامة. وكان يتم بناء القرى على أراض مرتفعة ويقع البشر خارج بوابتها التي كانت في الغالب أسفل القرية، في حين أن الحرم كان على أرض أعلى ليطل على التجمعات البشرية. ٢٠ من ثم فإن قدسية موارد الماء كانت تنبت عن الطقوس الدينية وتتسم بالغموض والضعف. ٢١ وكانت عيون الماء المقدسة لانقع بصورة عامة في الأقداس المحلية العادية، بل هند مزارات دينية بعيدة مثل عنفة (Aphaca) وبشر سبع وممر، أو في المنطقة المحيطة بمعبد ضخيم كمعبد صقلان حيث كان يقع حوض أنارجاتيس وحيث يتم إطعام أسماكها المحرمة. وكان الماء والرياض المحيطة به في حالات معينة كدافنى بالقرب من أنطاكية يشكل ما يشبه الحديقة العامة على حافة المدينة حيث كان الدين يتمزج بالبهجة على الطريقة السريانية المتميزة. ٢٢



وكانت هناك أنماط متعددة للأساطير المرتبطة بعيون الماء والجداول المقدسة والتي خلقت بأذهان الناس باعتبارها دليلاً على قدسيتها؛ إلا أن المعتقدات العملية والأعراف الدينية المرتبطة بالمياه المقدسة كانت واحدة في كل مكان. والمبدأ العام الوحيد المشترك بين كل أنماط الأساطير والذي يكمن في أساس العقيدة هو أن المياه المقدسة كانت مشحونة بالروح والطاقة الإلهية. ونقدم الأساطير تفسيرات شتى لذلك وتربط بين السمة الإلهية للمياه والعديد من الآلهة والقوى الغيبية، لكنها جميعاً تتفق على أن موضوعها الرئيس هو بيان أن عين الماء أو الجدول يتم تخصيصها إن صح التعبير بالطاقة الحيوية للإله الذي تستمد قدسيتها منه.

وكان الدم في عقيدة الأقدمين هو مبدأ الحياة أو وسيلتها، وبالتالي فإن التعليل الذي كان شائعاً لقدسية المياه هو أن دم الإله يتدفق فيها. فيقول ميلتون:

تدفق دم أهونيس من صخرته الأم

بلونه القاني إلى البحر،

من جرح تموز السنوي. ٢٣

وكان اللون الأحمر الذي كان النهر يستمد من الأرض في أحد المواسم ٢٤ ينسب إلى دم الإله الذي أصابه جرح الموت في لبنان في ذلك الوقت من السنة ودفن إلى جوار الماء المقدس. ٢٥ وهناك عين ماء تميل إلى الاصفرار قرب يوبا كان يعتقد أنها تستمد لونها من دم وحش البحر الذي ذبحه بروسبوس، ٢٦ ويقول فيلو بيليوس إن العيون والأنهار المقدسة لإله السماء (بعل شاميم) هي التي تلقت دمه عندما ذبحه ابنه. ٢٧ وفي نمط آخر من الأساطير، خاصة تلك التي

ترتبط بعبادة الإلهة أنارجاتيس Atargatis كانت الروح الإلهية للماء تكمن في الأسماك المحرمة التي تعيش فيها. وكانت أنارجاتيس وابنتها طبقا لإحدى الأساطير التي شاعت في الحيرة وعسقلان قد غرقا في الماء - وهو ماء الفرات في الحالة الأولى، والبركة المقدسة عند المعبد القريب من البلدة في الحالة الثانية - ونحولا إلى سمكتين.<sup>٢٨</sup> ولم يكن هذا إلا نمطا آخر للفكرة التي عبر عنها النمط الأول من الأساطير حيث يموت أحد الآلهة، أي تتوقف حياته في صورته البشرية لكنها تستمر في المياه التي يُدفن فيها؛ وهذه أيضا مجرد نظرية تهدف إلى التوليف بين المياه المقدسة أو السمكة المحرمة والمفاهيم التي تضاف سمات بشرية على الآلهة.<sup>٢٩</sup> وكان يقال أيضا إن الإله ذا الصفات البشرية يولد من الماء، فخرجت أفروديت من زبد البحر، وولدت أنارجاتيس في شكل آخر من أسطورة الفرات من بيضة وجدتها الأسماك المحرمة في مياه الفرات ودفعتها نحو الشاطئ. وكما نرى هاهنا كان الناس مخبرين بين الإيمان بخروج الإله من الماء أو اختفائه فيها، وفي ديانة إلهة السوريين بالحيرة كان المفهوم أن مثلًا من في الأعياد الدينية حيث كان يتم النزول بصورتها إلى الماء ثم إعادتها إلى المعبد. وطالما أن الأسطورة على هذا القدر من المرونة فما من شك في أن المياه المقدسة والأسماك المحرمة كانت تُعبد لذاتها قبل أن تعرف الديانة الإلهة ذات الصفات البشرية، والحقيقة أن الأسماك المحرمة في مياه شابورا (Chaboras) ترتبط بأسطورة مختلفة تماما. فكان السمك محرما، وكانت الأسماك المحرمة تتواجد بالأنهار أو في البحيرات التي تقع عند الأقداس في أنحاء سوريا.<sup>٣٠</sup> وأثبتت هذه العقيدة الغيبية أنها أشد أجزاء الوثنية القديمة استمرارية؛ فلاتزال الأسماك

المحرمة تحفظ في أحواض عند دور العبادة بطرابلس وغيرها، ولا يزال هناك اعتقاد بأن من يجرؤ على أكلها يصبه الموت أو تحمل عليه كارثة. ٣١

ويعتقد أن القوة الحية التي تسكن المياه المقدسة وتضفي عليها صفتها المعجزة أو قدرتها على الشفاء هي أفعوان، كما هو الحال في الخالنين العربية والعبرية التي سبقت الإشارة إليها، ٣٢ أو هي تين ضخمة أو وحش مائي كذلك الذي قام في الأسطورة الإنطاكية بتعميق مجرى نهر أوروونتس واختفى تحته. ٣٣ والأفاعي في حالات كهذه هي بالطبع أفاع خارقة للمألوف أو من حفريات من الجن، وكان تين أوروونتس يرتبط في الحقة الإغريقية بالطيفون عدو الآلهة. ٣٤ إلا أن العفريت قد يتخذ أشكالا أخرى؛ ففي رام الله بفلسطين هناك نبعان أحدهما يعتقد أنه يسكنه جمل والآخر تسكنه عروس؛ في حين أن عين عرطاس يقوم على حراستها كبش أبيض وآخر أسود. ٣٥

وهذه الأساطير في مختلف أنماطها هو أن الماء المقدس يسكنه إما كائن شيطاني أو مشحون بروح شيطانية. وتظهر نفس الفكرة بصورة شديدة الوضوح في عقيدة المياه المقدسة. فعلى الرغم من أن هذه المياه غالبا ما ترتبط بالمعابد والهيكل والكهانة في ديانة تتعلق بآلهة سماوية، إلا أن القدسية التي كانت تسبغ على البشر المقدس كانت تتخذ شكلا يوحى بأن القوة الإلهية المعنية كانت كامنة في المياه نفسها. ففي مكة في الجاهلية وفي اليمن للمحرمة بصحراء سوريا كان يتم إلقاء القرابين في للماء المقدس. ولكن حتى في حفوة في الحقة التي نحن بصددها حيث كانت الإلهة هي يورانيا أو عشتارت السماوية، كان الحجاج يلقون في البركة حليا من الذهب والفضة وأقمشة فاخرة وغير ذلك

من نفائس، وكان التناقض الواضح بين الشخصية السماوية للإلهة والمصير الأرضي للعطايا يجد ما يفسره في قصة تحكى أنها كانت تهبط إلى البركة في عيدها في هيئة نجم ملتهب. كما أن الزوار الوثنيين الذين كانوا يحجبون إلى شجرة إبراهيم وبثره في عيدهما السنوي كانوا يقدمون المكان باعتباره سكنا «للملائكة»<sup>٣٦</sup> فكانوا يضعون القرابين إلى جوار الشجرة ويضبتون البشر بالقناديل ويسكبون فيه الخمر ويلقون بالأطعمة والعملات والصمغ والبخور.<sup>٣٧</sup> ومن ناحية أخرى، وفي المياه المقدسة بكروة وساود بجنوب الجزيرة العربية واللتين ورد وصفهما عند الهمداني في «الإكليل» (Müller, Burgen, p. 69) كانت عطايا الخبز والفاكهة وسائر الأطعمة توضع بجوار عين الماء. وفي الحالة الأولى كان يعتقد أن التين الذي يسكن الماء يأكل ما يلقى من عطايا، أما في الحالة الأخيرة فكانت الوحوش والطيور تأكلها. ولا يزال الخبز يلقى في البحر بغزة على سبيل القرابين.<sup>٣٨</sup>

- كانت القرابين في الديانة القديمة وسيلة من وسائل الدعاء والتضرع، وكان العابد حين يقدم قربانه يتطلع إلى دليل ملموس يتم عن إجابة دعائه.<sup>٣٩</sup> وفي حفوة والمين للمحرمة كان القرابين يفرص في الأعماق إذا حاز القبول، أما إذا لم يحظ بالقبول فكان يطفو على السطح. وعندما طفت القرابين التي أرسلتها مدينة تدمر في أحد أعيادها السنوية بعد عام من إلقائها في الماء، اعتُبر ذلك نذيرا بقرب سقوط المدينة.<sup>٤٠</sup> ونرى في هذا المثال أن البشر المقدس كان يتحول إلى مهبط للوحي والكهانة تعلن فيه ميول القوة الإلهية سواء بالسلب أو بالإيجاب. وكانت الآبار المقدسة في اليونان أيضا ترتبط بالكهانة ولكن في

صورة اعتقاد بأن الماء يلهم من يشرب منه. فنهج الرد السامى بعفوة يعتبر أكثر بدائية، إذ كان الماء نفسه يعطى الرد على الدعاء بصورة مباشرة ولو أن مداه كان قاصرا على ما يمكن استنتاجه من تقبل دعاء العابد أو رفضه.

ولعل الرد على الدعاء فى دافنى بالقرب من إنطاكية والذي كان يستدل عليه عن طريق غمس ورقة نبات فى الماء ينتمى الى نفس هذا النهج، إذ لا يمكن لنا أن نسلم بالنص الذى يشير الى أن الرد كان يظهر مكتوبا على ورقة النبات. ٤١ ولابد أن اختيار ورقة النبات لتكون مظهرا لرد الآلهة فى دافنى يعزى لتأثير إغريقى، فقد كانت دافنى حرما لهرقل - أى البعل السامى - قبل بناء معبد أبوللو. ٤٢

كما أن الرد على الدعاء بقبول قربان العابد أو رفضه قد يتحول الى اختبار يتعرض له من يتهم باقتراف جرم أو يشبهه فى حلقه كذبا إذا ما قُدم فى الحرم حيث يتقبله الإله أو يرفضه وفقا للقاعدة التى كانت ترى أن «الفاجر» إن مثل فى حضرة الإله لا يسلم من بطشه. ٤٣ ولا يزال هناك ما يشبه هذا الاختبار فى العصر الحديث ويتمثل فى نمط اختبار الساحرات بالماء، وفى حضرموت كما ورد عند المقريزى ٤٤ كان من يصيبه السحر بضر كان يأتى بكل الساحرات الى البحر أو الى بركة عميقة فيربط الأحجار على ظهورهن ويلقى بهن فى الماء. ومن لم تفرق منهن تكون هى المذنبة، مما يدل على الاعتقاد بأن العنصر المقدس يلغظ المذنب. ٤٥ فالقاعدة العامة أن النجس لايجزى على الاقتراب من الماء المقدس، ولا فرق بين النجاسة المعنوية والمادية فى الديانة القديمة. لذا فإننا نجد المرأة غير الطاهرة فى الجزيرة العربية تخشى الاغتسال فى الماء المقدس خوفا مما

قد يصيب أطفالها؛ ولا يزال دخول وادي الشيخ عدى وبثره المقدس محظورا عند اليزيديين الى يومنا هذا إلا بعد أن يطهر جسده ووداءه.<sup>٤٦</sup> وما كان بثر النفط المقدس في الحرم القرطاجي والذي ورد وصفه بكتاب «عجائب الحكايات» والمنسوب لأرسطو<sup>٤٧</sup> ليتدفق إلا للمتطهرين دينيا. وكان يمكن إجراء اختبار يقوم على هذه العقيدة عند بثر مقدس بطرق عدة،<sup>٤٨</sup> إلا أن النهج السامي المألوف كان يقوم على شرب الماء. ويبدو أنه إذا كان الاتصال بالعنصر المقدس يشكل خطرا على الفاجر، فإن الخطر يتضاعف إذا ما جرى على شربه، وكان يعتقد أن الجفاف في حالة كهذه كان يؤدي الى المرض والموت. وكان الماء بالبحيرة والعيون قرب تيانا يصبح زلالا عذبا في جوف الصادقين في حلفهم، أما الفاجر فيصاب في عينيه وقدميه وبديه على الفور، وسرعان ما يصاب بالاستسقاء والهزال.<sup>٤٩</sup> كما أن من كان يحلف بالماء المحرم كذبا في صحراء سوريا كان يلقي حتفه بدء الاستسقاء في غضون عام. وفي هذه الحالة يبدو أن الحلف بالماء كان كافيا؛ ولكن الأهم كما نرى في الحالة الأولى هو جفاف الماء في البقعة المقدسة حيث كان اليمين يحل محل الدعاء الذي كانت تصاحبه طقوس دينية معينة في العادة. وكان اختبار شرب الماء المقدس يجري في تشريع أسفار موسى الخمسة حتى على المرأة إذا اشتبه في خيانتها لزوجها.<sup>٥٠</sup> وكان يعتقد في هذه الحالة أيضا أن الماء المقدس إذا خلط بتراب الحرم وحُكف عليه يمين كان يصيب الخالف بدء الاستسقاء والهزال؛ ويتضح قدم هذه العادة لامن سماتها العامة وحسب، بل لأن عبارة «الماء المقدس» تعتبر غريبة على لغة الدين عند العبرانيين ولا بد أنها أخذت من بقايا عبارة قديمة مهجورة. وعلى الرغم من

ضربة العبارة إلا أنه ليس من العسير التوصل الى معناها الأصلي فتشير الحالات المماثلة أمامنا الى أن الماء كان من عين مقدسة على الأرجح، وهي نتيجة صحيحة تماما. ويبين لهاوزن أن التراث العبراني القديم ينسب أصل النورة الى الكلمات الإلهية التي بشر بها موسى بحرم قادش أو ميريباه<sup>٥١</sup> بالقرب من العين المقدسة التي وردت بسفر التكوين (إصحاح ١٤، آية ٧) باسم «عين مشباط» (عين الدينونة). والمبدأ الذي تقوم عليه إقامة العدل في الحرم هو إحالة الحالات التي يصعب على البشر البت فيها الى حكم الرب. وكان هذا المبدأ يطبق عند العبرانيين بكنعان عن طريق القرعة المقدسة، إلا أن نجاة ولو حالة واحدة على الأقل من اختبار الماء المقدس لا بدع مجالا للشك في المغزى من «عين الدينونة» (عين مشباط) أو ماء «المجادلة» (ميريباه).

بوجود هذه الأدلة بين أيدينا على الأهمية المبكرة للماء المقدس عند العبرانيين ليس لنا إلا أن نولى اهتمامنا لحقيقة مؤكدة فحوها أن الموضعين الرئيسيين للحج عند بني إسرائيل الشماليين في عهد هاموس هما دان وبنر سبع.<sup>٥٢</sup> وسبق لنا أن عرفنا بوجود عين مقدسة في دان، وكان حرم بنر سبع يتكون من «الآبار السبعة» التي اتخذ المكان منها اسمه. ويلاحظ أن الساميين كانوا يصفون قدسية خاصة على مجموعات الآبار السبعة.<sup>٥٣</sup> ففي تشريعات يعقوب الرهاوى نقرأ عن بعض السريان ممن كانوا يدينون بالمسيحية إسما ويشكون من أمراضهم للنجوم أو يستجدون بشجرة معزولة أو بيتر أو بالعيون السبع أو بماء البحر أو غير ذلك. كما نقرأ عند المنديين أيضا عن طقوس غامضة تؤدي عند آبار سبعة، وهناك عند العرب موضع يقال له «الآبار السبعة» ورد

ذكره عند سترابو (١٦، ٤ / ٢٤).<sup>٥٤</sup> ويبدو أن اسم المياه معناه «السبعة آبار» (في السريانية: شبعًا مايا)، والموضع عبارة عن بحيرة بها عدد من العيون تندفع الفقااعات على سطح مائها. والرقم سبعة رقم مقدس عند الساميين ويرد بصورة خاصة في المجال الطقوس الدينية، والفعل «أن يحلف» في العبرية معناه الحرفي «أن يدخل تحت تأثير سبعة أشياء». لذا فإننا نجد النعاج السبع في القسم بين إبراهيم وأبيمليك في بئر سبع، وفي القسم العربي بالمهد كما ورد وصفه عند هيرودوت (ج ٣، ٨) بأنه سبعة أحجار ملطخة بالدم. من ثم فالقسم بالطهارة عند سبعة آبار تكون له فعالية خاصة.<sup>٥٥</sup>

كانت من سلطة الإله منح أتباعه وسيطا للوحى ومهبطا لأحكامه المقدسة وأن يعينهم على المصاعب ويبارك حياتهم اليومية. والبركة المتوقعة من عين مقدسة هي سرعة إخصاب الأرض وكل مايعتمد على مائها. ولأحاجة بنا للتدليل على أن مواسم جنى الثمار كانت هي محور الدعاء والتضرع عند العيون المقدسة، ويحتل هذا المحور المكانة الأولى بين الأعياد الدينية الكبرى عند الساميين المستقرين، وكانت الأعياد تنظم تبعاً لمواسم السنة الزراعية.<sup>٥٦</sup> ولاشك أن أفضل النعم التي تهبها العين المقدسة للأبجاع هي ماؤما الذي يهب الحياة، وكان أول دعاء يوجه إليها هو حثها على التدفق بالماء.<sup>٥٧</sup> إلا أن قدرة العين المقدسة الواهبة للحياة لم تكن تقتصر على إحياء الأرض والنبات. فالماء المقدس هو أيضا ماء شاف كما سبق أن رأينا في أمثلة عديدة، وخاصة عند السوريين الذين كانوا يسعون إليه طلبا للشفاء من الأدواء. وقد تضيف في هذا الصدد مثالا يتصل بالنهر المقدس عند السوريين على الرغم من أنه يقع خارج



المنطقة السامية. فكانت لا تزال ثمة عقيدة في العصور الوسطى بأن من يختس في ماء الفرات في فصل الربيع لا يصيبه المرض بقية السنة.<sup>٥٨</sup> ولم تكن هذه القدرة على الشفاء قاصرة على الماء نفسه، بل كانت تمتد لتشمل النبات المحيط به. وكانت تنبت حول نهر بيلوس المقدس نباتات مرة برا بها هرقل بعد صراعه مع هيدرا، واستمر استخدام الجذور لشفاء الجروح المنقرحة.<sup>٥٩</sup> وفي بانياس كان هناك نبات يشفى كل الأمراض ينبت عند قاعدة النمثال الذي يفترض أنه يمثل المسيح ومن الواضح أنه من بقايا الوثنية القديمة في هذا المكان.<sup>٦٠</sup> لذا فإن حزقيال في وصفه للماء المقدس المتدفق من اورشليم الجديدة بأنه يهب الحياة حينما حل وأوراق الأشجار على ضفافه بأنها «دواء» كانت مخيلته على اتصال وثيق بالأفكار السامية (حزقيال، ٤٧ / ٩، ١٢).

وترتبط قدرة الماء المقدس على الشفاء ارتباطا وثيقا بقدرتها على التطهير، لأن المفهوم الأول للنجاسة هو الإصابة الخطيرة. وللأغتسال والتطهر دور كبير في الطقوس الدينية السامية، وكانا يتمان بالماء الجارى الذى كان مقدسا الى حد ما لهذا السبب. ولا أدري ما إذا كانت العيون المقدسة تستخدم للتطهر أو نحت أى ظروف كانت تستخدم لهذا الغرض؛ ولكن يبدو أنها كانت تعتبر فى معظم الحالات أكثر قدمية من أن يقترب منها من بعد فى حكم النجس. ويبدو من حديث إفرام سايروس أن عادة الاغتسال فى العيون كانت من العادات الوثنية التى أدمنها السوريين فى عصره، ويبدو أنه يعتبرها نوعا من الوثنية.<sup>٦١</sup> ولكن مما يؤسف له أن السوريين القدماء كانوا يستكشفون من تسجيل تفاصيل أمور كهذه.

يتضح من طقوس الآبار المقدسة في اعتقادي أن كل الطقوس والاحتفالات يمكن فهمها وفقا لمبادئ عامة دون التطرق لأساطير معينة أو لعبادة الآلهة المرتبطة بهذه المياه ذات الوضع الخاص. فكان يتم التعامل مع عين الماء وكأنها كائن حي وكانت تمتلك مياهها والتي نسميها طبيعية تعتبر مظاهر للحياة الإلهية، وكان المورد نفسه يعامل وكأنه كائن حي. وحين نتخذ الديانة مظهرا تجسيدا أو نمجيا تتخذ الأساطير شكلا يسعى الى التوفيق بين المنظور الجديد والعرف القديم، أما جوهر الشعيرة فلا يتغير.

وننتقل الآن من عبادة المياه المقدسة الى عقائد مرتبطة بالأشجار المقدسة. ٦٢ فقد سبقت الإشارة في عدة أمثلة الى فكرة اعتبار الأشجار كائنات شيطانية عند الساميين، ٦٣ وهناك كثير من الأدلة على أن الأشجار كانت تُعبد باعتبارها آلهة في كل أنحاء المنطقة السامية. وتعد النخلة المقدسة في مجران دليلا (ولو أنه دليل غير مؤكد) على عبادة الأشجار باعتبارها آلهة بالجزيرة العربية. ٦٤ فكانت تُعبد في احتفال سنوي حيث كان يتم تزيينها بأفخر الألبسة وحلى النساء. وهناك شجرة مماثلة كان أهل مكة يحجون اليها سنويا ويعلقون عليها الأسلحة والملابس وبيض النعام وغيره من القرابين وورد ذكرها في التراث باسم ذات أنواط (أي الشجرة التي تعلق عليها القرابين). ويبدو أن هناك تطابقا بينها وبين شجرة السنط المقدسة بنخلة التي كان يعتقد أنها مقر الإلهة العُزى. ٦٥ والشجرة التي ورد ذكرها بسورة الفتح (آية ١٨) بالحديبية كان الحجاج في الجاهلية يتوافدون عليها يلتمسون منها البركة الى أن اجتثها عمر بن الخطاب أبان خلافته خشية أن تُعبد كاللات والعُزى. ٦٦ وتسمى الأشجار المقدسة عند العرب «مناهل» وهي أماكن يهبط اليها الملائكة والجنان ويُسمع رقصهم وغناؤهم.

وكان من الخطورة أن يقطع أحد الناس غصنا من شجرة كهذه؛ وكانت تقدم لها القرابين وتعلق على أغصانها قطع من اللحم وتدف من القطن والحبات من الخرز وما إلى ذلك. وإذا قام تحتها مريض يرى في منامه وصفاً تعيد إليه صحته. ٦٧

ولابد أن عبادة الشجر عند السريان في الوثنية كانت لها مكانة كبيرة، إذ كانت من الخرافات التي صجرت المسيحية من محوها. وقد التفتنا ببعض المسيحيين بالشام كانوا يلجأون في مرضهم إلى شجرة معزولة طلباً للشفاء، في حين أن المسيحيين كانوا بأسون على اجتثاث «أشجار الجان» ٦٨. أما للفينيقيين والكنعانيين فلدينا شهادة من فيلو بيليوس على أن النبات كان في العهد القديمة موضع تقديس وتقدم له القرابين والخمور، حيث كانت الأجيال المتعاقبة تستمد منه العون على الحياة. ولا يزال المسافر في أرض فلسطين يلتقي إلى يومنا هذا أشجاراً مقدسة تتدلى على أغصانها قطع القماش كرمز للقداسة كما هو الحال مع ذات أنواط بالجزيرة العربية.

أما بالنسبة لمكانة عبادة الشجر في الأنماط الأكثر تطوراً من ديانة الساميين فهذه مسألة لايسهل حلها. ولم يكن يبدو أن أيكات الأقداس كانت تعبد بصورة مباشرة في عصور لاحقة ولو أنها كانت تشترك في الحرمة مع كل ما يحيط بالإله، وكان يعتقد في بعض الحالات - كأشجار سرو هرقل القديمة بدفنى - أن الرب غرسها بيده. ٦٩ وأفلتت عبادة «الشجر المنزل» من سقوط الآلهة الكبرى للوثنية السامية في الحقول المفتوحة لا في الأقداس الكبرى بالمدن، حيث استمر السكان الريفيون في ممارسة الطقوس البدائية عبر العصور

## دون تغيير. ٧٠

وليس ثم سبب يدعو الى الاعتقاد بأن أيا من الأديان السامية الكبرى تطور عن عبادة الشجر. فالملكة الأولى فيها جميعا لطقوس الهيكل، وسرى من حين لآخر أن بدايات هذا النمط من الأديان على قدر ما يمكن تتبعها الى عصر لم تكن الآلهة فيه قد اتخذت السمات البشرية بعد تشير الى عبادة الحيوان لا الشجر. أما وجود الأشجار في الأقداس في العادة فلا يتناقض مع هذا الرأي، فحيثما كان يعتقد أن الشجرة من فرس الإله نفسه أو علامة تميز مسكنه الأثير عنده لم تكن موضع تقديس مباشرا.

على أية حال فإننا حين نجد أن أية بقعة كنعانية مقدسة لم تكن تكتمل بدون وجود شجرتها المقدسة بجوار الهيكل، وحين نأخذ في اعتبارنا الحقيقة المؤكدة بأن العبادة المباشرة للشجر كانت معروفة لدى الساميين جميعا فلا بد من استنتاج أن بعض عناصر عبادة الشجر دخلت ديانة الآلهة حتى من لم يكن منها آلهة شجر أصلا. وكانت الأقداس المحلية للعبيرانيين والتي اعتبرها الأنبياء وثنية صرفة والتي كانت تحذو حذو النمط الكنعاني في كل جوانبها أقداسا لهياكل. إلا أن الهياكل كانت في العادة تقام «تحت أشجار خضراء»، والأهم من ذلك أن الهيكل كان لا يكتمل إلا إذا كانت هناك سارية «أشيرا» بجانبه. وقد دار جدل واسع النطاق حول معنى هذا اللفظ الذي ترجم في «النسخة المعتمدة» خطأ بمعنى «أيكّة». أما ماهي «الأشيرا» فيتضح من سفر التثنية (١٦ / ٢١): «لا تنصب لنفسك سارية من شجرة ما بجانب مذبح الرب إلهك الذي تصنعه لك ولا تقم لك نصبا، الشئ الذي يغضب الرب إلهك» أنها كانت إما شجرة حية أو نصبا

يشبه الشجرة، وكان أى منهما مقبولا على أى الأحوال. وكانت أقدم الهياكل حسبما يستتج من الروايات عن الأقداس تقام تحت أشجار حقيقية؛ إلا أن هذه القاعدة لم يكن من الممكن الالتزام بها فى كل الحالات، وفى عصر الملوك يبدو أن مكان الشجرة الحية كان يشغله نصبٌ ميت أو «سارية» يتم غرسها فى الأرض. ٧١ وما لاشك فيه أن «الأشيرا» كانت شيئاً يُعبَد؛ إذ كان الأنبياء يضعونها فى مصاف الرموز المقدسة الأخرى كالأنصاب والسوارى (أشعيا ١٧/٨؛ ميخا ٥/١٢ وما بعدها)، وتحدث نقوش مصعوب الفينيقية عن «عشتارت فى أشيرا إله هامون». من ثم فإن الأشيرا رمز للحرم الإله أو مقره، وربما كان الاسم نفسه كما يشير هوفمان ليعنى إلا «علامة» للوجود الإلهى نفسه. أما رأى القائل بأنه كانت هناك إلهة كنعانية تسمى أشيرا وأن الأشجار أو الأنصاب التى كانت تسمى بنفس الاسم كانت رموزا خاصة بها فليس له ما يؤيده؛ فكل هيكل كانت له أشيرا خاصة به، بل إن بعض هياكل ديانة العبرانيين من النوع الشعبى السابق لمصر الأنبياء كان يخصص للرب. ٧٢ وهذا لا يتفق والفكرة القائلة بأن النصب للمقدس كان رمزا لإله منطقة من المناطق؛ بل يبدو أن عبادة الشجر فى المصور الأولى كانت شائعة فى أرض كنعان لدرجة أن الشجرة المقدسة أو النصب الذى يقوم مقامها أضحي رمزا عاما للإله يمكن إقامته بجوار هيكل أى إله. ٧٣

ولابد من الربط بين اتخاذ رموز الشجر فى الأقداس الكنعانية المقدسة والحقيقة القائلة بأن كل البعليم الكنعانيين بغض النظر عن شخصيتهم الأصلية كانوا يرتبطون بمواضع خصبة بطبيعتها (أرض البعل)، وأنهم كانوا يُعبَدون

باعتبارهم الواهبين لزيادة الثمرات. وقد سبق أن رأينا في حالة الأنهار المقدسة أن دم الإله كان يعتقد أنه مندمج بالمياه المقدسة التي أصبحت من ثم مشربة بالحياة والطاقة الإلهيتين. وكان من اليسير لهذه الفكرة أن تتسع لافتراض أن الشجرة التي كانت تظلل النبع المقدس وتجذب قوة الإنبات والحياة من الرطوبة الكامنة عند جذورها كانت مشحونة بذرة من روح الإله. ولم يكن مفهوم الحياة سواء الإلهية أو البشرية عند القدماء يتسم بالفردية كما هو الحال بالنسبة لنا؛ فكل أفراد العشيرة مثلاً كان يعتقد أن لهم روحاً واحدة تتجسد في وحدة الدم الذي يجري في عروقهم. وبنفس المنطق فإن روح الإله كان يجوز اقتسامها بين عدد من الأشياء مادامت تستمد غذاءها من مصدر واحد، وأدت مرونة هذا المفهوم إلى سهولة إدخال أشياء طبيعية مقدسة ذات طبائع مختلفة إلى ديانة كل من الآلهة. وأمكن الربط بين عبادة عناصر الماء والشجر والحيوان جميعاً في ديانة إله واحد ذي سمات بشرية على فرض أن روح الإله تتدفق في المياه المقدسة فتغذي الشجرة المقدسة.

أما بالنسبة للعلاقة بين المياه المقدسة والأشجار المقدسة فلا بد أن نذكر أن الغابات الطبيعية في معظم نواحي المنطقة السامية لا تكون إلا حيثما توفرت المياه الجوفية وحيثما وجدت الآبار والعيون بجوار الشجر. لذا فإن فكرة وحدة الروح بين المياه والخضرة المحيطة بها تعبر عن نفسها تلقائياً، ويبدو أن قدسية العيون والأشجار ولو عند الساميين الشماليين على الأقل كانت جزءاً من نفس العقيدة الدينية، حيث يتدر أن لمجد إحداها دون الأخرى.<sup>٧٤</sup>

وحيثما كانت تُعبد شجرة باعتبارها رمزا للإله المتجسد لمجد في بعض

الحالات أسطورة عن التحول تربط بين روح الإله والروح النباتية للشجرة ربطاً مباشراً وهذا النوع من الأساطير حيث يتحول الإله إلى شجرة أو تنبت الشجرة من دم إله تلعب دوراً كبيراً في تراث فريجيا حيث كانت عبادة الشجر تحتل مكانة بارزة، وكانت شائعة في اليونان أيضاً. والأمثلة السامية ليست كثيرة، ولم تتأكد صحتها لدرجة تؤكد أنها أساطير قديمة وأصيلة ومستقلة عن التأثير اليوناني. ٧٥ وأهمها الأسطورة التي شاعت في بابل عن الخلدجة التي كانت تُعبد بمعبد إيزيس وقبل إنها نبئت حول جثمان أوزوريس. وكان إيزيس وأوزوريس في بابل هما هشتارت وأدونيس، وبالتالي فرما كانت هذه أسطورة سامية أصيلة عن شجرة مقدسة نبئت من قبر إله من الآلهة. ٧٦

والصلة المادية بين الأشجار والآلهة المنجسدة كان يتم البحث عنها عادة في الماء المقدس الذي يستمد الشجر منه حياته. وهذا احتمال قائم على استخدام اللفظ «بعل» للإشارة إلى الشجر الذي لا يحتاج إلى المطر ولا للري، وعلى مجموعة الأفكار المرتبطة بأرض البعل. فكانت الشجرة تنتمي إلى إله من الآلهة لا لنوعها بل لمجرد أنها من الغابة الطيبة الخاصة بالمكان حيث كان الإله يعبد ويرسل الماء لإخصاب الأرض. والشجر المقدس عند الساميين يشمل كل الأنواع الرئيسية في الغابة الطيبة من صنوبر لبنان وأرز وبلوط مرتفعات فلسطين الدائم الخضرة وطرفاء غابات الشام ومنط وديان الجزيرة العربية وما إلى ذلك. ٧٧ وفيما يتعلق بهذه الغابات الطيبة، فإن المحاولات التي بذلت للربط بين أنواع معينة من الشجر وعبادة إله من الآلهة تصبح غير ذي جدوى؛ فلا يمكن القول مثلاً إن السرو ينتمي إلى هشتارت التي أنبتت السرو بدافني

ولا ينتمى الى ملكارث.

ومن ناحية أخرى فربما كان من المتوقع للنخيل وأشجار الزيتون والعنب أن يرتبط عند الساميين واليونان على السواء بعبادة خاصة بإله المنطقة التي انتشرت منها حضارتهم؛ فقد انتشر الدين وفنون الزراعة معا، فكان كل منهما يصحب الآخر. ولكن حتى هذه النقطة ليس هناك دليل ساطع يؤكد هذا؛ كانت النخلة رمزا مألوفًا لعشتارت، لكننا في الوقت نفسه نجد «بعل النخيل» (بعل تمار) اسما لمكان ورد بسفر القضاة (٢٠/٣٣). والحالة السامية الواضحة الوحيدة الدالة على ارتباط إله من الآلهة بشجرة فاكهة هي في اعتقادي حالة الإله دوسار وهو إله العنب عند الأنباط. إلا أن الأنباط لم يعرفوا العنب إلا في فترة الحضارة الهلينية<sup>٧٨</sup> وكان دوسار باعتباره إله النبيذ يبدو وقد استعار صفات الإله ديونيسوس.

وفي دافنى في العيد السنوي، كانت الإلهة تظهر في هيئة شهاب ناري ملتهب يهوى من قمة الجبل ويغوص في الماء، وفي رواية أخرى كانت النار تلعب حول المعبد، وهو ما قد يعزى لظاهرة كهربائية كانت تكمن وراء هذا الاعتقاد على قمم أشجار الأيكة المقدسة.<sup>٧٩</sup> وكان يعتقد أيضا أن النار تلعب حول أغصان شجرة الزيتون بين صخور صور دون أن تحرق أوراقها.<sup>٨٠</sup> وبنفس هذه الصورة تمثل بهوء لموسى في العليقة في شكل ألسنة لهب حتى أن العليقة كانت تبدو وكأنها تحترق دون أن تفسد. ونفس هذه الظاهرة حسب قول أفريكانوس<sup>٨١</sup> وإيوستاتيوس<sup>٨٢</sup> كانت تظهر في أشجار البطم بمصر؛ فكانت الشجرة كلها تبدو وكأنها مشتعلة، ولكن بعد خمود النار كانت تظل كما هي.



وبما أن الضوء كان ينعكس على البثر تحت الشجرة حيث كان الاحتفال يقام ليلا فربما كانت هذه الظاهرة مجرد خداع بصري ضخمه الخيال الغيبي، أو مجرد وسيلة مصطنعة للإبقاء على معتقد قديم يبدو أنه كان شائعا فيما يتعلق بالشجر المقدس، وتكمن أهميته في أنه يبين كيف تكتسب الشجرة قدسيته بمعزل عن أية علاقة بالزراعة والخصوبة. كان يهوذا «الساكن في العليقة» (الثنية ٣٣/١٦) وسط صحراء سيناء الفاحلة هو رب العبرانيين حين كانوا لا يزالون بدوا يجهلون الزراعة؛ والموطن الرئيس لفكرة مثل العليقة المشتعلة والتي ينبغي أن تعزى في أساسها المادى الى إحدى الظواهر الكهربائية من المحتمل أن يكون في هراء الصحراء الجفاف الصافى أو على تمام الجبال الشاهقة. وينتمى ظهور يهوذا في العليقة المشتعلة الى نفس النوعية من الأفكار التي ينتمى اليها ظهوره وسط رعد سيناء وبرقها.

وحين يتخذ التجلى الإلهى هيئة اللهب في العليقة، فالصلة بين الإله والرمز المادى تصبح أشد تفككا منها في نوحية ديانات البعل حيث تتجلى روح الإله في روح الشجرة؛ ويصبح الانتقال بسيرا من الفكرة التي وردت في سفر التثنية (٢٣/١٦) حيث يقيم يهوذا في العليقة (وليس يزورها) كما هو الحال في مواضع أخرى. ويقال إنه يقيم بالمعبد، وهى فكرة سائدة في معظم أجزاء العهد القديم بأن الشجرة أو الدعامة فى أى حرم لم تكن إلا تذكارا لاسم الإله أو علامة تميز الموضع الذى تجلى فيه فيما مضى وقد يتجلى فيه مرة أخرى. والفرقة بين يهوذا والطبيعة المادية، التى ركز عليها الأنبياء وتشكل إحدى النقاط الرئيسة فى التمييز بين عقيدتهم وعقيدة العامة الذين كانت عبادتهم ليهوذا تتسم

بكل السمات التي ميزت عبادتهم للبعل، قد تعتبر تطورا للشكل الأقدم من ديانة العبرانيين. وهناك من يفترض أن مفهوم الرب المتجلى في الطبيعة هو مفهوم آري، وأن مفهوم الرب الذي يسمو عن الإدراك المباشر مفهوم سامي؛ إلا أن الفكرة الأولى كانت سمة مميزة في عبادة البعل عند الساميين الزراعيين وفي الأديان المبكرة عند الآريين الزراعيين على السواء. صحيح أن التطورات اللاحقة في ديانة الساميين اتخذت طريقا آخر لكنها لم تنشأ عن عبادة البعل.

أما الأنماط الخاصة من الديانات الموجهة للشجر المقدس فليس لدى شيء محدد أضيفه إلى الإشارات الهزيلة التي عرضت لنا. فكانت الصلوات تؤدي لها طلبا للبر في المرض وأيضا في فصول الإخصاب وما شابه ذلك؛ وكانت تعلق على أغصانها النذور وخاصة الأتواب والحلى، وربما كانت تُدهن بالزيتون وكانها أشخاص حقيقيون. وهناك الكثير مما يقال عن فائدة الأغصان والأوراق أو سائر أجزاء الأشجار المقدسة في التطهر وفي غير ذلك من أغراض دينية. إلا أن هذه الأشياء لانهمنا بصورة مباشرة في الوقت الحاضر؛ بل يمكن التعليق عليها كدليل إضافي إن لزم الأمر على وجود طاقة مقدسة أي روح إلهية تسكن حتى في أغصان الأشجار المقدسة.

والجانب الوحيد الآخر من الموضوع والذي يبدو واضحا تماما في المرحلة الراهنة هو الصلة بين الأشجار المقدسة ومهبط الوحي والكهانة. فالأشجار وأقداس الأشجار باعتبارها مهبطا للوحي ويؤخذ منها القول تعد من السمات الشائعة عند كل الأجناس<sup>٨٢</sup> وهي مستمدة إما من مشاهدة الظواهر المتصلة بالأشجار نفسها وتفسر على أنها تجليات لروح الإله، أو من الأنماط المألوفة

للكهانة والتي تؤدي في حضرة الشيء المقدس. والشجرة في بعض الأحيان يعتقد أنها تتكلم بصوت واضح كما هو الحال مع الفرقد حين كلمت مسلم في المنام،<sup>٨٤</sup> أما في غير المنام فمن الواضح أن صوت الشجرة ليس إلا حفيفا كالذي تحدثه الريح بين الأغصان وكالذي سمعه داود في إشارة للحظة المناسبة لضرب الفلسطينيين،<sup>٨٥</sup> ويحتاج لعراف لكي يفسره. والشجرة المقدسة الشهيرة بالقرب من شكيم وتسمى «بلوطة العارفين» (العرافين، الفضاة ٩/ ٣٧)،<sup>٨٦</sup> و«بلوطة مورة» (اللوحي، التكوين ١٢/ ٦) لابد أنها مهبط للوحي عند الكنعانيين.<sup>٨٧</sup> وليس لدينا أية إشارة تدل على طبيعة الإشارات المحسوسة التي كان العرافون يستدلون بها، كما لم أعر على أية حالة أخرى لشجرة سامية ورد فيها وصف لذلك. إلا أن الإيمان بالأشجار باعتبارها مهبطا للوحي الإلهي لابد أن كان منتشرا في كتمان. فالنبية دبورة كانت تقدم ردودها تحت نخلة بيت إيل كانت طبعا للكتاب المقدس تميز قبر مرضعة رقيقة.<sup>٨٨</sup> وكان من الممكن أن نستنتج من سفر الملوك الأول (١٨/ ١٩) أن الشجرة المقدسة المصطنعة أو السارية (أشيرا) استخدمت في الكهانة لولا أن هناك أسبابا قوية تؤكد أن أنبياء السارية في هذه الفترة هم أنبياء عشتارت صور. ولكن في سفر هوشع (٤/ ١٢) نجد أن «الحشب» الذي يستشير شجب النبي ليس إلا سارية.<sup>٨٩</sup> والعرافون الذين يستمدون نبوءاتهم من النباتات يخدمهم في أساطير الساميين حتى العصور الومطى.<sup>٩٠</sup>

وربما كان يجب أن تضيف الكهوف إلى السمتين الطبيعيتين لمكان العبادة وهما عين الماء والشجرة. فكل موضع مقدس بفلسطين في الوقت الحاضر له

كهفه الخاص، وليس هذا بجديد حيث نجد العديد من رموز عبادة عشتارت على جدران الكهوف في فينيقيا. وما من شك في أن أقدم المعابد الفينيقية كانت كهونا طبيعية أو صناعية، وأن الأنصاب الفينيقية المقدسة والديوية على السواء بما يميزها من أشكال متوافقة تشير إلى مفارقة منحوتة في الصخر يضاهي النمط الأصلي الذي طغى على الطراز العماري في المنطقة.<sup>٩١</sup> ولكن لو كان الحال كذلك فإن استخدام الكهوف كمعابد في الحقب اللاحقة لا يثبت أن مثل هذه الممارسات كانت لها أية قيمة دينية بدائية. فالعبادة تنسم بالتحفظ دائما، واستخدام الكهوف المنحوتة في الصخر كمعابد كان سيبدو طبيعيا بعد أن توقف البشر عن الحياة في كهوف الأرض وثقوبها كالقردة. كما أن المعابد القديمة لم تكن في معظم الحالات يسوتا تسكنها الآلهة بقدر ما كانت مخازن تكلس بها آنية الحرم وكنوزه. أما الهيكل والشجرة المقدسة وسائر رموز الإله التي توجه إليها العبادات فكانت تنصب أمام المعبد، وكانت كل الطقوس الدينية تمارس في الهواء الطلق. والكهوف والحفر في كل أنحاء المنطقة السامية حاليا تستخدم كمخازن بدائية، وهناك حفرة بالحزيرة العربية تسمى طُغْب كان الكثر المقدس يخزن فيها وكانت من ملحقات الأقداس في المادة.<sup>٩٢</sup> إلا أن هناك أسبابا قوية للشك فيما إذا كان هذا هو التفسير الوحيد لقرايين الكهوف. ففي بقاع أخرى من العالم، كما في اليونان مثلا، نجد أمثلة عديدة لكهوف كانت ترتبط بعبادة آلهة تحت أرضية وبمهابط لوسى آلهة مثل أبوللو والتي لم تكن تعتبر آلهة تحت أرضية في العادة؛ وكانت الطقوس التي تمارس في هذه الكهوف تشير إلى أنها كانت مقارا لطاقة الإلهة في العقيدة القديمة. ويبدو أن

الرأى الشائع حيثُ هو أن الآلهة السامية ليست تحت أرضية، بمعنى أن مقارها ومصدر قوتها تكمن تحت الأرض. إلا أن الساميين بكل فروعهم كانوا يؤمنون بالجان الذين يسكنون تحت الأرض ويسمون "أوب" عند العيرانيين و "زكورة" عند السسريان و "أهل الأرض" عند العرب،<sup>٩٣</sup> وكان يعتقد أن السحرة يخاوونوهم. وتضم طقوس الديانة السامية العديد من النقاط المشتركة مع الطقوس تحت الأرضية عند اليونان. ولم يكن غيبب بالجزيرة العربية مجرد كنز، إذ يقال إن الضحية كانت تقدم فيه وأن دم القربان كان يتدفق في الحفرة.<sup>٩٤</sup> وكان القربان البشري السنوي يُدفن تحت صنم الهيكل.<sup>٩٥</sup> أما عند الشعب السامي الجنوبي فكان اعتبار البعليم آلهة للمياه الجوفية تحت الأرض أمر مؤكد، وخاصة في أقداس مثل عفوقة حيث كان قبر البعل يقام بجوار مورد الماء المقدس،<sup>٩٦</sup> لأن الإله المدفون هو إله يسكن تحت الأرض. فكانت القبور المقدسة تنتشر في كل نقطة بالمنطقة السامية الشمالية كتلال مخنون وسميراميس وغيرها، وكل نقطة من هذه النقاط كانت تعتبر مقرا تحت الأرض لأحد الآلهة أو أشباه الآلهة.<sup>٩٧</sup> وما من عقيدة سامية قديمة كانت أكثر رسوخا وعمقا في المخيلة الشعبية من هذه العقيدة التي لاتزال موجودة بين الفلاحين على الرغم من إيمانهم بالمسيحية أو الإسلام ولكن بتعديل بسيط فحواء أن الإله القديم تحول إلى ولي له كرامات. وفي ضوء هذه الحقائق يصبح من المؤكد أن الكهوف والممرات المتميزة التي تؤدي إلى باطن الأرض من المحتمل أن كانت لها إيعاءات غيبية عند الساميين واليونان على السواء. وهناك معبد سامي واحد على الأقل تشير أساطيره إشارة واضحة إلى أن الحرم الأصلي كان عبارة عن

شق في الأرض. وهذا الشق في رأى لوسيان هو الذى ابتلع مياه الطوفان (طوفان ديوكاليون في الرواية الهيلينية من الأسطورة)، وأقيم المعبد بهياكله وطقوسه الخاصة بصب الماء في الشق إحياء للذكرى هذا الحدث.<sup>٩٨</sup> ويرى ميليتو المسيحي أن هذا الشق أو «البئر» كما يسميه كان يسكنه جنى وأن صب الماء كان يهدف الى منعه من أن يفيض ويغرق الناس.<sup>٩٩</sup> والقدسية البدائية للشق هاهنا هي النقطة الثابتة المشتركة من بين التويعات والتحريفات التي طرأت على الأسطورة فيما بعد؛ وفي ضوء هذا الشبه أتصور من جانبى أن الحالات الأخرى أيضا كان بها مغارة أو صدع في الأرض ثم اختياره ليكون حرما بدائيا لأنه كان يميز الموضع الذى كان أحد الآلهة الذين يسكنون تحت الأرض يخرج ويدخل منه بين العالم الخارجى ومقره تحت الأرض، والذى يعد أفضل مكان للتقرب اليه بالصلوات والقرابين. وما يدعم هذا التصور أن حرم الإله أو الغرفة الداخلية المظلمة التى وجدت في العديد من المعابد سواء عند الساميين أو اليونان كانت في الأصل كهف في أقرب الاحتمالات الى اليقين؛ صحيح أنه في اليونان كان كله أو بعضه تحت الأرض ويسمى  $\mu\epsilon\gamma\alpha\rho\upsilon\nu$  وهو لفظ يستبعد في هذا السياق أن يكون يونانيا أصيلا، ومعناه «قاعة»، وهو أقرب الى اللفظ السامى «مَعاراه» (مغارة). وحرَم الإله ليس سمة ثابتة في المعابد اليونانية، واللفظ  $\mu\epsilon\gamma\alpha\rho\upsilon\nu$  يدل على أنه مستعار من الساميين.<sup>١٠٠</sup> وحيثما وجد فهو موضع يهبط فيه الوحي كما هو الحال بقدس الأقداس بأورشليم، وبالتالي فلا يمكن اعتباره إلا جزءا من الحرم الذى يتجلى فيه الإله.

ومن هذا الموضوع الغامض نتقل الى نقطة أوضح وهي العلامة المصطنعة

المادية للمحرم السامى فى مقابل نصب القرايين أو ركام الحجارة أو الشكل البدائى للمذبح. وعين الماء المقدسة والشجرة المقدسة من الرموز المألوفة بالأقداس، لكن أحدهما ليس بديلا عن الآخر، وفى معظم الحالات ليس لهما إلا صلة ثانوية بالطقوس المادية. وفى النمط الأكثر تطورا من الأقداس نجد أن موضع اللقاء الحقيقى بين الإنسان وإلهه هو المذبح. والمذبح فى صورته المتطورة مائدة تقدم عليها القرايين للإله. وأكثر القرايين شيوعا هى النار، والمذبح هو الموضع الذى تشمل فيه؛ ولكن فى نوعية أخرى من الطقوس، ومنها لكيتسترنيوم (lectisternium) عند الرومان وخبز التقدمة عند العبرانيين، نجد أن المذبح عبارة عن مائدة يوضع عليها طعام للإله. أما استخدام النار أو هدم استخدامها فهذه جزئية صغيرة من نمط تقديم القرايين ولا تؤثر على جوهر الشعيرة نفسها. وفى أى الحالتين كان القربان يتكون من «خبز الرب» كما يسميه العبرانيون فى طقوسهم،<sup>١٠١</sup> وليس ثم فارق جوهري بين المائدة والمذبح. والحقيقة أن المذبح العبراني للقرايين المحترقة يسمى مائدة الرب، فى حين أن مائدة خبز التقدمة تسمى مذبح.<sup>١٠٢</sup>

والمائدة ليست من الأثاث البدائى،<sup>١٠٣</sup> وهو ما يكفى لكى يؤدى بنا إلى تصور أن المذبح لم يكن فى الأصل مسطحا مرفوعا يقدم عليه طعام القربان. وفى الجزيرة العربية حيث كان القربان بالنار غير معروف تقريبا، لا نجد مذبحا بالمعنى المتعارف عليه، بل نجد بدلا منه تصبا بدائيا أو كومة من الحجارة تذبح بجوارها الأضحية فيسيل دمها على الحجر أو عند قاعدته.<sup>١٠٤</sup> وشعيرة الدم هذه هى جوهر القربان، والقاعدة ألا يتم تقديم أية قطعة من اللحم للإله، بل

يتم توزيعه كله على الحاضرين ساعة تقديمه. والحجارة المقدسة التي ورد ذكرها عند هيرودوت تسمى «أنصاب» (ومفردتها نُصْب). كما نجد اسم «غري» (أى ملطخ بالدم) فى إشارة الى الشعيرة التي وصفناها لتونا. وستشرح معنى هذه الشعيرة فيما بعد؛ وفى الوقت نفسه فمما تجدر ملاحظته أن الشعيرة العربية البدائية هى النمط البدائى الذى تطورت منه كل طقوس المذبح عند الساميين فى المراحل اللاحقة. وكل ما كان يتم عمله غير ذلك فيما يتعلق بالقربان لم يندثر بما فى ذلك شعيرة رش الدم على المذبح أو تركه يسيل على الأرض تحته؛<sup>١٠٥</sup> ولم تكن هذه الشعيرة قاصرة على الساميين، بل كانت معروفة عند اليونان والرومان وعند الأمم القديمة بصفة عامة.

أما قرابين النار فلدينا ما يبرر الشك فيما إذا كان الموقد الذى كان يوضع عليه اللحم المقدس هو نفس الحجر المقدس أو كومة الحجارة التى كان دم القربان يترك ليسيل عليها. ومن المحتمل لأسباب يضيق المجال من ذكرها أن يكون الشكل الأحدث من المذابح الذى كان يمكن استخدامه لشعيرة الدم كموقد مقدس فى آن معا تم التوصل اليه عن طريق ربط عمليتين كانت كل منهما فى الأصل تتم بمعزل عن الأخرى. ولكن على أية حال فمن المؤكد أن المذبح الأسمى عند الساميين الشماليين وكذلك عند العرب كان عبارة عن حجر ضخم أو كومة من الحجارة يراق عليها دم القربان. وفى عهد يعقوب مع لابان لا نجد ملبحا إلا كومة من الحجارة تناول طرفا المعاهدة طعامهما معا بجوارها؛ وفى التشريع القديم بسفر الخروج (٢٠/٢٤، ٢٥) نجد أن المذبح لا بد أن يكون من تراب أو من حجارة غير منحوتة؛ وفى سفر صموئيل الأول



(١٤ / ٣٢ وما بعدها) نجد أن حجرا واحدا كان يكفى حيث كان أول مذبح أقامه شاول لم يزد عن حجر كبير طلب منهم أن يدحرجوه اليه بعد معركة مخماس، وأن الشعب كان له أن يذبح غنائمه من الغنم والماشية عليه على ألا يأكلوا اللحم بدمه. وكان مجرد إراقة الدم على الحجر أو المذبح يضيف على الذبيحة قدسية ويجعلها قربانا حلالا. من ثم فلما فارق هامنا بين المذبح العبراني والنصب أو "الفرى" العربي.

وغالبا ما يرد ذكر الأنصاب المتراصة أو أكوام الحجارة في الأجزاء القديمة من التوراة على أنها كانت تقام في الأقداس، ١٠٦ وغالبا ما يرتبط ذكرها بأسطورة مقدسة عن المناسبة التي كانت تتم إقامتها فيها على يد أحد الآباء أو الأبطال المعروفين. وعادة ما يرد ذكرها في قصص التوراة باعتبارها مجرد نصب تذكارية بلا أهمية دينية محددة؛ إلا أن تشريعات أسفار موسى الخمسة تعتبر استخدام الأنصاب المقدسة (مَصْبُوت) كأوثان يجب تحطيمها. ١٠٧ وهذه أكبر الأدلة على أم مثل هذه الأنصاب كانت تحتل مكانة هامة بين ملحقات المعابد الكنعانية، وبما أن هوشع (٤ / ٣) يتحدث عن النصب (مَصْبَا) باعتباره إحدى سمات أقداس بني إسرائيل الشماليين في عصره فمن المؤكد أن الشعب العبراني لم يكن ينظر إلى أنصاب شكيم وبيت إيل وجلجال وغيرها من المزارات باعتبارها مجرد نصب تذكارية لأحداث تاريخية، بل باعتبارها من الأساسيات اللازمة لأي مكان للعبادة. ولعل الطقوس الدينية الخاصة المرتبطة بالنصب الكنعاني كانت هي نفسها في حالة النصب العربي، وهو ما يمكن أن نستدل عليه من قبلو بيبليوس حيث يتحدث بأسلوبه شبه التاريخي عن شخص

يسمى أوسوس كان يخصص نصبين للنار والريح اللتين كان يعبدتهما ويريق لهما دم الصيد. ١٠٨ ومن هذه الأدلة وخاصة من حقيقة أن دماء النوع واحد كانت تصلح لهما معا يتضح أن المذبح كان شكلا مختلفا من أشكال النصب أو «مَصْبِيَا» الحجري البدائي. ١٠٩ إلا أن الحجر المقدس كان أكثر من مجرد مذبح، إذ أن المذبح بشكله المتطور إلى مائدة أو موقد في الأقداس العبرانية والكنعانية لا ينسخ النصب؛ فنجدتهما جنبا إلى جنب في الحرم الواحد، المذبح كجزء من أساسيات عملية التقرب، والنصب كرمز محسوس أو تجسيد لوجود الإله يتطور بمرور الوقت ويتم نحته بسبل شتى إلى أن يتحول إلى تمثال أو صنم حجري ذي ملامح بشرية بنفس الصورة التي كانت الشجرة المقدسة تتطور بها إلى صورة خشبية. ١١٠

وهناك خلاف حول ما إذا كان الحجر المقدس بالأقداس السامية يُعبد منذ البداية باعتباره نوعا من الأصنام البدائية يعتقد أن الإله يتمثل فيه بصورة ما. ويقال إن قصص التكوين تشير إلى المَصْبِيَا كمجرد علامة ليست لها أهمية دينية جوهرية. إلا أن الأهمية المتأصلة في رموز الآباء لاسيل إلى استنتاجها من المعنى الذي أضفاه عليها الكتاب الذين كانوا يعيشون بعد عدة قرون من إنشاء هذه الأقداس القديمة؛ وفي الوقت الذي تم فيه تدوين قصص أسفار موسى الخمسة كان الكنعانيون وعامة العبرانيين يعاملون المَصْبِيَا (النُصْب) باعتبار أنه نوع من الأصنام أو تجسيد لحضور الإله. كما أن نصب يعقوب يعد أكثر من مجرد علامة، إذ كان يتم دهنه كثيره من الأصنام في القدم، وكان النصب نفسه

وليس الموضع الذى يقام عليه يسمى «بيت الرب»<sup>١١١</sup> على فرض أن الرب كان يسكن الحجر أو يتجلى فيه لعباده، وهذا هو المفهوم الذى يبدو وقد ارتبط بالحجارة المقدسة فى كل مكان. فحين كان العربى يريق الدم على نصب كان من المفترض أن قربانه يصل الى الإله مباشرة، ويتفس الصورة فإن المسح باليد على الحجر المقدس لم يكن يختلف عن لمس رداء أو لحية شخص فى حالة خشوع.<sup>١١٢</sup> إذن فالحجر المقدس هنا هو مذبح وصنم فى آن؛ لذا فإن بورفيرى (Porphyry, *De Abst.* ii. 56) فى روايته عن عبادة دوما بالجزيرة العربية يتحدث عن المذبح الذى كانوا يستخدمونه كصنم.<sup>١١٣</sup> ولا بد أن نفس هذه الفكرة انتشرت بين الكنعانيين قبل التفرقة بين المذبح والنصب، وإلا لكان النصب قد تحول الى شكل المذبح فهو أنسب، ولما كان ثم سبب للإبقاء عليهما معا. وطبقا للأدلة المستقاة من التراث والطقوس الدينية كان الحجر المقدس يكتسب قدسيته من تجلى الإله فيه بحيث أن كل ما ومن يلمسه يتواصل مع الإله تواصلًا مباشرًا. أما كيف بدأت هذه الفكرة فهذا أمر ليست هناك شواهد مباشرة عليه، وإن اكتسب شيئًا من الشيوع فليس إلا بناء على الاستبطان والحدس. وفى هذه المرحلة من بحثنا لا يمكن لنا أن نخوض فى هذا الموضوع إلا بصورة مؤقتة ولو أن هناك بعض النقاط تجعل المشكلة أكثر تحديدًا.

هناك نقطتان هامتان ينبغى أن يؤخرا فى الاعتبار: أولاً، كيف تأتى للبشر أن يروا فى هيكل مصطنع رمزاً أو مقراً للإله؛ ثانياً، لماذا كان الهيكل المصطنع بالذات من حجر أو كومة من الحجارة؟.

(١) كان التقديس فى عبادة الشجر وفى عبادة عيون الماء موجهًا لشيء لم

يصنعه الإنسان وله روح مستقلة وصفات اعتبرتها المخلية البدائية إلهية. وبنفس هذه الصورة يمكن لنا أن ندرك كيف أثرت الصخور والجلاميد الطبيعية بأحجامها ومظهرها على المخلية البدائية فاشتهرت في مختلف بقاع العالم بأنها كائنات حية لها قدرة على خير الإنسان وشره، وبالتالي فقد أصبحت موضع عبادة دينية. إلا أن عبادة الأنصاب وأكوام الحجارة المصطنعة التي كان الإنسان يختارها بصورة عشوائية وقيمها بيده كانت شيئا مختلفا تمام الاختلاف عن ذلك. فما من إنسان بدائي مهما بلغت بدائيته يؤمن بأنه يصنع إلهًا جديدًا إذا أقام حجرا مقدسا؛ بل كان يؤمن بأن الإله يتجلى في الحجر أو يسكنه أو يهبه الحياة، لذا فإن الحجر كان لأغراض عملية يعتبر تجسيدا للإله ويعامل كما لو كان هو الإله نفسه. إلا أن هناك فارقا كبيرا بين عبادة الإله في تجسيده الطبيعي في شجرة أو صخرة متميزة وإخراجه بالنزول والتجسد في بناء يقيمه له أتباعه. ومن الناحية الميتافيزيقية التي نميل دائما إلى تطبيقها على الديانة القديمة فإن عبادة النصب والأحجار التي يصنعها الإنسان بيده تبدو شيئا أكثر بدائية من عبادة حياة طبيعية متمثلة في عين ماء أو شجرة؛ أما فكرة رضا الإله بالتجلى في بناء يقيمه له أتباعه فيدل على قدر من المودة والثبات في العلاقات بين الإنسان والكائن الذي يعبد وعلى حدوث تقدم في عبادة عناصر من الطبيعة. صحيح أن القاعدية في الديانة السامية هي أن الرمز المصطنع لا تتم إقامته إلا في مكان مخصص بالفعل لرموز تدل على حضور الإله فيه؛ لكن الحجر المقدس ليس مجرد رمز ينم عن تجلى الإله فيه، بل هو وعد ثابت بموافقته على الدخول في علاقات ثابتة بالبشر وعلى قبول عبادتهم له في هذا المكان.

(٢) إن مسألة أن آلهة كآلهة الوثنية القديمة التي لم يكن من المفترض فيها أن تكون موجودة في كل مكان والتي كان يعتقد أن لها طبيعة مادية محسوسة يمكن أن تسكن حجرا لاسترضاء أتباعها يعد أمرا يصعب تقبله بالنسبة لنا، إلا أنه لم يكن صعبا بالنسبة للإنسان البدائي الذي كانت فكرته عن الممكن في غاية المرونة. وحين نتحدث عن صنم فإننا نفكر في صورة تمثل الإله لأن معرفتنا بالوثنية مستمدة من أجناس بشرية حققت قدرا من التقدم في مجال الفنون التشكيلية وكانت تستخدم الأصنام على هيئة توحى بالمظهر والصفات التي كانت الأساطير تنسبها إلى كل إله على حدة. ولكن ليس هناك في طبيعة الأشياء سبب يدعو إلى أن يكون التجسيد الحسى الذى يتخلده الإله استرضاء لأتباعه نسخة مطابقة لصورته الحقيقية، وفي أقدم العصور التي ترجع إليها عبادة الأحجار المقدسة لم تكن هناك على ما يبدو محاولات لجعل الصنم صورة. فكومة الحجارة أو النصب الحجرى البدائي لم يكن صورة تصور أى شئ، وأرى من جانبى أنه من الخطأ أن نحاول تفسير أسباب اختياره رمزا إلهيا بناء على شكله. وحتى حين حققت الفنون تقدما كبيرا، لم تشعر الشعوب السامية بالحاجة إلى تصميم رموزها المقدسة على شاكلة الآلهة. فكان ملكارت يُعبد في صور في هيئة نصين،<sup>١١٤</sup> وفي معبد بافوس العظيم لم يكن الصنم صورة ذات سلامح بشرية لعشتارت، بل ظل حجرا مخروطى الشكل حتى العصر الرومانى.<sup>١١٥</sup> ولم يتم الإبقاء على هذه الأشكال القديمة لضعف في الفنون التشكيلية أو لعدم التوصل إلى أنماط للصور التي يمكن لمختلف الآلهة أن تكون عليها؛ إذ ندرك من الوصية الثانية أن هيئة العناصر السماوية والأرضية والمائية

كانت تتخذ للمعبادة في كنعان منذ أقدم العصور. فلم تكن هناك فكرة تستدعي أن يكون الرمز الذي يتمثل فيه الإله على شاكلته.

كانت تماثيل النذور عند الفينيقيين تتخذ أشكال بشر وحيوانات وغير ذلك كما نرى في سلسلة النصب التذكارية المنذورة لتانيت ويعل هامان والتي ورد وصفها في «مجموعة النقوش السامية». ولم تكن هذه الأشكال تختلف كثيراً عن الرسوم الهيروغليفية، فكانت تشبه النقوش للمصاحبة لهذه الرسوم في دلالتها على معنى التماثيل والإله الذي تنذر له. والصورة على هذا النمط تعبر عن معناها بصورة أفضل من النصب المجرد، إلا أن الصنم الرئيس بكل حرم كبير لم يكن في حاجة إلى تفسير بهذه الصورة؛ إذ كان وضعه ينم عن كونه دون أن يكون عليه شكل أو نقش. ومن المحتمل أن الفينيقيين والعبرانيين والعرب إبان ظهور الإسلام كانت لديهم تماثيل مصورة كذلك التي تحدثت عنها الوصية الثانية، وهي أصنام ذات أحجام مصغرة للآلهة للاستخدام الشخصي.<sup>١١٦</sup> وبالنسبة للأقداس العامة كان يكفي بالنصب أو السارية (أشيرا).

غالباً ما يرد ذكر عبادة الأحجار المقدسة كما لو كانت تنتمي إلى نمط من الديانات أدنى من عبادة الأصنام يسمى «عبادة التوافه» (fetichism) وهو مصطلح لا ينم عن فكرة محددة، بل يدل بصورة غامضة على تقديس شيء شديد البدائية والضعف. ولا شك أن عبادة الكتل الصماء التي تقتصر إلى شكل محدد تعتبر من الناحية الفنية شيئاً لا قيمة له، أما من الناحية الدينية الخالصة فهي ليست أقل شأنًا من الأصنام التي تُعبد. فكانت قيمة المعبود من الناحية الفنية

لاتزيد عن قيمة ينوس بالنسبة للنصب السامي إلا أنه لا يمكن القول إن المسيحية في العصور الوسطى كانت نمطا من الديانات أدنى من عبادة أقروديت. وفي الحديث عن الأحجار المقدسة باعتبارها أشياء أحقر من أن تُعبد ينبغي أن ندرك أنها ترجع إلى حقيقة كانت الحجارة فيها تعتبر التجسيد الطبيعي للآلهة والشكل المناسب لها ولم تكن مجرد تجسيد اتخذته لكي تحظى بتقديس عبّادها، فهذه فكرة يمكن الحكم عليها بأنها بلا أساس. فالأحجار المقدسة موجودة في كل مكان في العالم وفي عبادة آلهة من مختلف الأنواع، ولا بد أن استخدامها كان يعزى لسبب ما في كل الديانات البدائية. إلا أن القول بأن كل الآلهة القديمة أو معظمها كانت في الأصل آلهة حجرية تسكن الصخور الطبيعية وأن أكوام الحجارة والأنصاب المصطنعة هي محاكاة لهذه الأشياء الطبيعية ينافي الشواهد ولا يقوم على أساس. فالنصب المقدس كان شائعا بين الساميين، أما حالات عبادة الأحجار في مواضعها الطبيعية فلم تكن كثيرة أو ظاهرة، ولا ينبغي إقامة نظرية عن أصل الأحجار المقدسة بصورة عامة على أساس هذه الحالات إلا لو بنيت على فرض منهات بأن الصنم أو الرمز لا بد أن يشبه الإله بالضرورة. ١١٧

ويبدو أن فكرة اعتبار الحجر المقدس صورة للإله مستبعدة أيضا نظرا للملاحظة أنه قد يكون هناك عدة أنصاب تقام معا كممثلة لإله واحد. ولا بد من تمحيص الشواهد هاهنا ويقدر من الحرص، لأنه كان هناك في أغلب الحالات إله وإلهة يعبدان معا، ثم يكون لكل منهما نصبا خاصا. ١١٨ لكن هذا النوع من التفسير لا يشمل كل الحالات. ففي الطقوس الدينية العربية التي ورد وصفها لدى هيرودوت (٣/ ٨)، نجد إلهين يعبدان، في حين أن هناك سبعة أحجار

مقدسة يتم دهنها بالدم، وتقرأ في الشعر العربي عن مجموعة من الأحجار المقدسة يطوف حولها العابدون. ١١٩ واسم المكان «عتتوت» في كنعان معناه أصنام عتت بصيغة الجمع؛ وفي جلجال كان هناك اثنا عشر نصبا مقلدا بقابل الاثنى عشرة قبيلة، ١٢٠ كما تمت إقامة اثني عشر همودا بسيما في قربان العهد. ١٢١ وسبق أن أشرنا إلى نصب ملكارت التوام في صور وتعرف لنا باسم «أنصاب هرقل» في إشارة إلى مضيق جبل طارق.

وهناك رأى يرى في الأنصاب المقدسة أصناما لا للآلهة بل لأعضاء جسمانية ترمز إلى قوى أو صفات محددة للإله وخاصة قوة منح الحياة والتناسل. وسأناقش هذه النظرية في ملحوظة؛ إلا أنها لا تمت لتفسير لأصل الأحجار المقدسة بصلة. فالبشر لم يبدأوا بميادة رموز قوى الآلهة، بل كانوا يتجهون بعبادتهم وقراينهم للإله نفسه. ولو كانوا يعتقدون بتجلى الإله في الحجر لكان من الطبيعي أن يمارسوا ملكتهم الفنية بوضع شيء على الحجر للدلالة على ذلك؛ ولو كانت صورة الإله في عقيدتهم ذات ملامح بشرية لكان هذا الشيء صورة بشرية أو مجرد إشارة لبعض الأجزاء الهامة من جسم الإنسان. ففي تباله بالجزيرة العربية مثلاً نجد ما يشبه التاج منحوتا على حجر اللات لتميز رأسها. وربما تم تحديد بقية أعضاء الجسم بنفس هذه الطريقة، وخاصة لتميز الأعضاء الجنسية. أما إثبات أن ملحقات الأنصاب المقدسة ليست رموزاً جنسية فيتضح من حقيقة أن نفس نوع النصب أو للخروط كان يستخدم لتمثيل الآلهة والإلهات دون تمييز. ١٢٢ وإذا استعرضنا كل هذه النظريات نجد أن الاحتمال الأكبر أن اختيار نصب أو كومة من الحجارة للتعبير



عن الصنم البدائي لم تكن تملبه أية اعتبارات إلا ملائمته للأغراض الدينية. فكان الحجر أو كومة الحجارة علامة ملائمة تميز موضع القرابين، وفي الوقت نفسه لو رضى الإله بالتجلى فيه كان يمثل الوسيلة لممارسة طقوس دماء القرابين. ويبدو أنه من المستحيل أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك إلى أن نعرف الأسباب التي كانت تدعو إلى الاعتقاد بضرورة إيجاد اتصال مباشر بين الدم والإله المعبود، وهي مسألة تنتمي لموضوع القرابين الذي نناقشه في المحاضرة التالية. ١٢٣

✱

## هوامش

١ كانت هذه القاعدة مرمية حتى حين كان الإله كيانا سماويا. فكانت قرابين العرب لنجمة الصبح كما ورد وصفها عند نيلوس تقدم عند شروقها ولم يكن يجوز تقديمها بعد أفولها مع شروق الشمس ( Nili op. quodam ) [Paris, 1639], pp. 28, 117.

<sup>2</sup>Supra, pp. 135 sqq.

<sup>3</sup>Supra, pp. 86, 87.

<sup>4</sup>Supra, pp. 87, 88.

هكذا فإن فلهاوزن (ص ١٠١) يمزو إلى ذلك أن البشر حين أُميد اكتشافها وتطهيرها على يد جد النبي (ص) ثم المثور على غزالتين فعبتين وصدد من السيوف ملقاء بها. ورغم أنه ينبغي الحذر في التعامل مع ماورد عن أسلاف النبي، إلا أن هذه القصة لا تبدو مختلفة. فالغزالتان الذهبيتان توازيان الجميلين الذهبيين في النقوش السبئية والنبطية ZDMG. xxxviii. 143 sq.

٦ ابن هشام، ٢٥٣ ق لها وزن، ٤٥. وروى أن المرأة التي كانت تعتنق الإسلام كانت تنبرأ من آلهة الوثنية «بالتطهر» في هذه البركة، وهو ما يوحى بأن تصرفها هذا كان يعد خرقاً للقدسية الوثنية للمكان؛ فيفتروض أن المرأة التي ترغب في التطهر من الجنابة لم يكن يُسمح لها بالاعتسال في الماء المقدس؛ ياقوت، ١، ٦٥٧ وما بعدها؛ ٤، ٦٥١ وما بعدها؛ ابن هشام، ص ١٥. ونقرأ عند الطبري (١، ص ٢٧١ وما بعدها) أن ماء بئر سبع غاض حين صحبت منه امرأة على حنبة. وكان الاعتسال في العين المقدسة في الأحوال العادية يعتبر عبادة للإله الوثني، أو هكذا كان الأمر في الشام على الأقل.

٧ يستشهد سورنمان في ZDMG. xxxviii. 587 بمثال حديث ورد عند مائسان (Maltzan, *Reise in Sudarbien*, p. 403) وفي إكليل الحمداني. والعمون التي يتحدث عنها مائسان، وهي بئر مساعيد الحارة، كانت تتسم بكل سمات الحرم المقدس القديم عدا أن الإله الأسمى الذي يخاطب باسم مسعود والذي كان يرسل ماء حاراً أو بارداً عندما يصلي له أحد أتباعه قد سُخِّج في صورة عفريت. وكان الناس يحججون إلى هذه البقعة في شهر رجب من كل عام، وهو الشهر الحرام في الجزيرة العربية القديمة، وكان حجهم مصحوباً بإقامة الاحتفالات ويستمر لعدة أيام.

8 Agatharchides, *ap. Dios. Sic. iii.* 43.

٩ ياقوت، ١، ٤٣٤؛ القزويني، ١، ٢٠٠.

١٠ انظر 95 De Vog., No. 2571; Waddington, No. 2571؛ ولزيد من المعلومات عن الأسطورة الحديثة من الأسمى انظر Mordtmann, *ut supra*; Blunt, *Pilgr. to Nejd*, il. 67.

11 Damascius, *Vita Isidori*, 199.

12 Polybius, vii. 9. ولا تزال الناييع في فلسطين حتى يومنا هذا تعتبر مناطق تسكنها الأرواح، ولا تزال نساء المسلمين والمسيحيين على السواء تستأذن قبل النهل من مياه

(ZDVP, x. 180). انظر سفر العدد ١٧/٢١.

١٣ لمزيد من المعلومات عن اختيار مكان إلى جوار البركة كموقع لكنيسة انظر Waddington, No. 2015.

١٤ المصادر التي لا ترد في الحواشي نجدها في Baudissin, *Studien*, ii. 161

15Euseb., *Vit. Const.* iii. 55; Sozomen, ii, 5.

١٦ نهر «قيش» بالعبرية و«قيس» بالعربية. وفي إشارة من جانب الأستاذ دي غويه إلى الحمداني، ص ٣، يفترض أن أن قيس لقب بمعنى «السيد» (Dominus).

17Robinson, iii. 590.

ويشير مالانس (ص ٣٨) إلى معتقدات محلية أخرى تتعلق بنهر 18Strabo, xvi. 2. 7. أوروينتس.

19Aelian, *Nat. Ann.* xii. 30; Pliny, *H. N.* xxxi. 37, xxxii, 16.

٢٠ التكوين، ١١/٢٤ صموئيل الأول ١١/٩ صموئيل الثاني ١٣/٢، ١١٦/٢٣، الملوك الثاني ٢/٢١ الملوك الأول ١٣/٢١، ١٩ بالمقارنة بالإصحاح ٢٢ آية ٣٨.

٢١ وهناك بعض الأدلة على أن الحرم الأصلي في بعض الحالات كان في جمر أسفل البلدة. ففي سفر الملوك الأول (١/٩، ٣٨) كانت عين روجل التي قام أدونيا ببيع قربانه عندها، وعين جيهون التي تم تنويج سليمان بالقرب منها هي الحرم الأصلية لأورشليم. فكانت العين الأولى عند «حجر الأعمى» وقد تكون هي «عين التين» التي ورد ذكرها بسفر نحميا (١٣/٢). وهنا أيضا وكما هو الحال بالجزيرة العربية فإن للتين أو الأعمى أهمية دينية.

٢٢ ويسلو أن هناك هينا مقلدة بإشموون كما ورد بالتقوس 3, 17. CIS. No. انظر Hoffmann, *Ueber einige Phoen. Inschr.* p. 52 sq.

٢٣ الفردوس المفقودة، ١، ٤٥٠، لوسيان، Dea Syria, viii.

٢٤ لوحظ تحول أدونيس إلى اللون الأحمر من جانب موندريل (Maundrell) في ١٧

مارس ١٦٩٦، ومن جانب ريتان في أوائل فبراير.

٥ Melito in Cureton, *Spic. Syr.* p. 25٢ أما وجود قبر أدونيس عند مصب النهر فهو ما يستتبع من Dea Syria. vi. vii. كما كان نهر بيلوس أيضا يضم قبرا لأدونيس وفي الشام الحديث تقام إلى جوار قبور القديسين والأولياء صهاريج يعتقد أن نوعا من الجن يسكن فيها. وكان يعتقد أن الطفل المسقيم قد بدله الجن ولابد من تحريره أسفل الصهرج، فيسرده الجن ويعيدون الطفل الحقيقي مكانه. وهذا الاعتقاد موجود بمنطقة صيدا (ZDPV. vol. vii. p. 84).

26Pausanias, iv. 35. 9.

27Euseb. *Proep. Ev.* i. 10. 22 (*Fr. Hist. Gr.* iii. 568).

وتسمى عين شابورا التي دلت بها ميرا إلى نفس هذا النمط.

28Hyginus, *Astr.* ii. 30; Manilius, iv. 580 sqq.; Xanthus, viii. 37.

ناقشت هذه الأساطير بصورة مفصلة في *English Hist. Review*, April 1887 ويمكن الرجوع إليه لمزيد من المعلومات.

٢٩ والفكرة القائلة بأن الإله يضيئ القدسية على الماء بالنزول فيه نجدها في أذاكا حيث ترتبط بالصفة النجمية التي نسبت للإلهة عشتارث في عصور لاحقة. فكان يعتقد أن الإلهة كانت تنزل إلى النهر من أهالي لبنان في يوم محدد من أيام السنة في هيئة نجم ناري ملتهب. لذا فإن سوزومن (Sozomen, *H. E.* ii. 4, 5) يذكر أن الجمرات كانت تظهر عند المعبد وفي الأماكن المحيطة به في الأعياد الدينية، ولا يربط بين ظهورها والماء المقدس. ولاخربة في وجود ظواهر كهربية صاعقة عند حرم جبلي. واستمادتنا فيما بعد ظواهر نارية مرتبطة بالأشجار المقدسة وكانت «الصواعق والرعد والبرق في السماء» تملو كأشياء رهيبة بالنسبة للمسيحيين (Jacob of Edessa, *Qu.* 43)؛ انظر وصف سقوط كرة اللهب التي تمثل الإله الأسد من السماء عند داماسيوس (Damascius, *Vit. Is.* 203)، ورواية بوزانياس النعشقي عن كرة

اللهب التي كبرت جماع فيضان نهر أورونتيس (نهر العاصي) (Malalas, p. 38)  
 ٣٠ ويذكر زينوفون (Xenophon, *Anab.* i. 4. 9) الذي عثر على سمكة من هذا النوع في  
 سالوس بالقرب من حلب أنها كان تعد آلهة. ويروي لوسيان (Lucian, *Dea Syr.* xlv) أن  
 الأسماك المحرمة ببخيرة أنارجاتيس بالخيرة كانت تتزين بحلى من ذهب وكذلك للنمايين لانية  
 في حرم زيوس إله الحرب وسط أشجار الدُّلب المحرمة (هيرودوت، ٥، ١١٩) في كاريا  
 (Pliny, *H. N.* xxxii. 16, 17; Aelian, *N. A.* xii. 30). وكانت كاريا تقع تحت  
 النفوذ الفينيقي تماما.

31 Sachau, *Reise*, p. 197.

32 *Supra*, p. 168 sqq.

٣٣ وربما كان التين (في العسيرة تين) في الكتاب المقدس تجسيدا للميزاب (المسعودي، ١،  
 ٢٦٣؛ المزاهر ١٤٨/٧). وهنا نرى كيف تضاف للخيلة الشرقية هيئة الحيوان على الظواهر  
 المائية.

٣٤ ومن هنا جاء الاسم الحديث لنهر «العاصي» أي المارق، وتعليل باقوت (٣، ٥٨٨) لا يبدو  
 متماسكا. وربما أمكن مقارنة دفن التين في مصب نهر أورونتيس بحكاية بشر بابل عند المسلمين  
 حيث تم دفن الملكون المارقين هاروت وماروت (القزويني، ١، ١٩٧).

35 ZDPV, x. 180; PEF, *Qu. St.* 1893, p. 204.

٣٦ أي الجان. ويستخدم سوزومن لفظ «اللائكة» لا «الشياطين» لأن النصارى أيضا كانوا  
 يقدسون المكان.

٣٧ سوزومن، ٢، ٤ - لما كانت كل «المياه العذبة» على درجة من القلمية بشمال المنطقة  
 السامية، فإن عادة إلقاء المطايا في هيون الماء تعد أدخل في هذا الباب.

38 PEF, *Qu. St.* 1893, p. 216.

٣٩ انظر سفر التكوين ٤/٤، ٥.

٥٨٤٠. Zosimus, i. 58. كان الماء في أفاكا كما هو الحال في العين المحرمة تسقط على شكل شلال.

١١٤٩. Sozomen, v. 19. مثال ذلك الاختبار الذي كان يجري على المجرم للتكهن بجرمه أو براءته عن طريق إلقاء لوح في الماء في باليسى بصقلية. فكان اللوح يغوص إن كان ما كُتب عليه كذب (Mir. Ausc. 57).

٢٠٤٤. Malalas, p. 204. كان هناك ما يشبه ذلك الأسلوب في الرد على الدعاء في ميرا حيث كان يستدل عليه من تقبل الأسماك أو رفضها لما يقدم إليها من طعام (Pliny, H. N. xxxii. 17; Ælian, N. A. viii. 5; Athenæus, viii. 8, p. 333) أما مدى تأثير الديانة في ميرا بتظيرتها السامية فهو أمر غير واضح.

١٣/١٦؛ أشعيا ٣٣/١٤.

44De Valle Hadramaut, p. 26 sq.

٤٥ تشير قصة مجتمعات الأعراس التي وردت عند لهاوزن (Wellhausen, Heid. p. 152) إلى هذا النوع من الاختبارات لا إلى ضرب من ضروب السحر. ووردت عند ابن بطوطة (ج ٤، ٣٧) قصة شديدة الغرابة عن اختبار الساحرات بالماء في الهند.

46Layard, Nineveh, i. 280.

47Mir. Ausc, 113.

٤٨ كانت الكهانة في بحيرة باليك الصقلية تتم بتدوين اليمين الذي يحلفه المتهم على لوح يلقى في الماء فيغوص أو يطفو (Mir. Ausc. 57).

٤٩ Mir. Ausc. 152; Philostr., Vit. Apolloni, i. 6. أما كون الحرم ساميا فهو أمر نستنتجه من الاسم كما سنرى فيما بعد.

٥٠ سفر العدد إصحاح ٥، آية ١١ ولبعدها. وورد أيضا (الأغاني، ج ١، ص ١٥٦) أن الزوجة المفتبة في خيانتها في الجزيرة العربية الوثنية كانت تستحلف سبعين يمينا عند الكعبة في

ظروف تسم بالخزى - فكان توضع على جمل بين جوالين من الروث. وظلت هذه العادة في العصر الإسلامي ولكن من الواضح أنها عادة قديمة. وكان القرار في هذه الحالة في الجزيرة العربية الوثنية في يد كاهن أو عراف، كما نرى في قصة هند بنت عتبة (العقد، ج ٣، ٢٧٣ الأغاني، ج ٨، ص ٥٠). وكان ثم اختبار يجري على العذارى المتهمات بفقدان العفة عند الماء المحرم قرب أفسوس. فكانت المتهمة تحلف اليمين على براءتها؛ وكان يمينها يدون ويُرط حول عنقها، ثم يتم إنزالها في البركة الضحلة، فإن كانت ملينة كان الماء يرتفع حتى يبلغ اليمين المليون حول عنقها (Achilles Tatius, viii. 12).

(الترجمة الإنجليزية، ص ٣٤٣). 51 *Prolegomena*, viii. 3.

٥٢ سفر هاموس ٨/١٤؛ الملوك الأول ١٢/٣٠.

53 Nöldeke, *Litt. Centralblatt*, 22 Mar. 1879, p. 363.

٥٤ وكذلك الآبار السبعة المجية في طبرية (القزويني ١، ١٩٣) و«الثريا» في ضربة (ياقوت ج ١، ٩٢٤، ج ٣، ٥٨٨؛ البكري ٢١٤، ٦٢٧) وهناك عادة شامية لانزال قائمة تقطى بمعالجة الطفل الذي يعتقد أنه مسحور بجعله يشرب من سبعة آبار أو سبع برك (ZDPV, vii. 106).  
٥٥ ورد سفر هاموس (٨/١٤) ذكر لقسم بطريقة (شميرة؟) بئر سبع. ولم يكن الحبيج في سُر يشربون من ماء البئر. ويفترض سوزومن أن القرايين التي كانت تلقى فيه كانت لجعله غير صالح للشرب؛ ولكن في السوق الشرقية حيث كانت كل صفقة يصحبها لغو بالأمان يمكن تفسير الخلل بالخوف من الاختيار الإلهي.

٥٦ هناك أسطورة من الصلة بين الماء المقدس وأصل الزراعة ظلت موجودة في صورة أسطورة في أسطورة «عين البقرة» التي شاعت بمكا في المصور الوسطى. وكان يفسد إليها الحبيج من اليهود والنصارى والمسلمين، إذ يعتقد أن الثور الذي استعان به آدم في حرث الأرض نشأ منها (القزويني، ياقوت). وكان هناك مشهد يجوارها.

٥٧ في سفر الملوك (١٧/٢١) نجد أنشودة موجهة إلى البئر تحث على التدفق بالماء. ويمكن

مقارنتها بما سجله القزويني (ج ١، ١٨٩) عن بئر الإبستان. وحين شح الماء فيه أقيمت وليمة حول له لحنه على التندق من جديد. انظر أيضا العادة الفلسطينية الحديثة التي سبقت الإشارة إليها في بداية هذه المحاضرة.

٥٨ القزويني، ج ١، ص ١٩٤. ونذكر أيضا أن هناك العديد من الحكايات من تراثهم عُثر عليها في دجلة وغمره من الأنهار، وكانت تحمي حاملها من الوحوش والعفاريث وسائر الأخطار. (Mir. Ausc. 159 sq.)

59Claudius Iolau, ap. Steph.

60Theophanes, quoted in Renaud, ii. 922.

٦١ نفس المصدر، ٦٧٠ وما بعدها.

٦٢ لمزيد من الاطلاع على تقديس الأشجار عند الساميين، انظر Bauidissin, ii. 184 sqq. وفي الجزيرة العربية انظر Wellhausen, Heid. p. 101.

63Supra, p. 133.

٦٤ الطبري، ١، ٩٢٢. والمصدر هو وهب بن منبه الذي لم يكن أكثر من كذاب نصيب اللسان.

65Wellhausen, p. 30 sqq., p. 35.

٦٦ ياقوت، ٣، ٢٦١.

67Doughty, Arabia Deserta, i. 488 sqq.

٦٨ انظر الاستشهادات الواردة في Kayser, Jacob v. Edessa, p. 141.

٦٩ وكذلك كان يعتقد أن شجرة الأثل يبرسج من غرس إبراهيم (سفر التكوين، ٢١ / ٣٣).  
٧٠ ربما كانت الشجر المنزلة في بعض الحالات هي آخر بقايا أحد الحرم الوثنية المنهارة. ويشير ما ورد عند القسبي عن المكان الذي يسميه «الشجرة» إلى شيء من هذا القبيل؛ فقد كان هناك احتفال سنوي أو سوق يقام بهذا المكان.



٧١ وهو شئ من صنع الإنسان؛ أشعيا ١٧/٨؛ انظر سفر الملوك الأول ١٦/٣٣ ونقرأ في سفر الملوك الثاني (٦/٢٣) عن الأشيرا. وفي سفر الملوك الأول (١٣/١٥) وردت إشارة إلى «شئ رميب» وهو أن للملكة مَعَكَة «عملت تمثالا» أو «أشيرا». وقد يستج من هذه العبارات أن السارية المقدسة كانت تتخذ شكل تمثال في بعض الحالات. ونحول للشجرة المحرمة إلى مجرد سارية ثم إلى تمثال خشبي ناله يتفق مع صبور وجدت في مناطق أخرى كاليونان مثلاً. ولكن يبدو أن الأشيرا توصف باعتبارها نوعاً من الأوثان لأنها كانت تستخدم في الديانات الوثنية. ويتضح من أثر آشوري من خرساباد وردت صورته لدى بوتلا وليارد (Botta and Layard) وأعيد طبعها لدى راولنسن (Rawlinson, *Monarchies*, ii. 37) ولدى شتاده (Stade, *Gesch. Isr.* i. 461) وجود عمود قرص بجوار هيكل متحرك. ويقف الكهنة أمامه في حالة خشوع ويلبسون العمود بأيديهم أو لعلهم يدهنونه بمادة سائلة من نوع ما.

٧٢ بعد التحريم الذي ورد في سفر التثنية (١٦/٢١) دليلاً على ممارسة ماتم تحريمه. انظر أيضاً سفر الملوك الثاني (٦/١٣).

٧٣ في حالة عبادة إله وإلهة معاً في حرم واحد كما كان الحال بأفانكا والخيرة، وإذا كان الرمزان المقدسان بالحرم عبارة عن سارية ودهامة من حجر فالسارية بالطبع ترمز للإلهة والدهامة للإله. وكانت عبادة ثور أو أدونيس معروفة بأورشليم في عصر حزقيال (٨/١٤)، ولابد أن الإلهة مشتات كانت تُعبد مع أدونيس ربما باعتبارها «ملكة السماء» (إرمياء، ٧، ٤٤). لذا فليس من الغريب أن نجد في فقرة أو فقرتين دوناً في عصر كانت عبادة المرتفعات فيه تعد فرية تماماً على ديانة الرب أن السوارى (الأشيريم) كانت تعتبر الشريكات الإناث للبهائم؛ أي أن السارية (أشيرا) كانت تعد رمزا لمشات (القضاة، ٣/٧). ولابد أن أنبياء الأشيرا في سفر الملوك الأول (١٨/١٩) والذين يظهرون مع أنبياء بعل صور باعتبارهم كهنة ديانة فرية جلبتها يزيابل هم أنبياء عشتارت. ويشكلون جزءاً من بلاط ملكة صور ويأكلون على مائدتها، وليست لهم صلة بديانة العبرانيين. كما أن السوارى العبرانية المقدمه القديسة ربما لم يكن لها أي شأن

بالله صور، إذ رفع يهو أهاز السارية الواقعة بالسامرة حين أزال كل أثر لديانة صور (الملوك الثاني، ١٣/٦). وليس ثم دليل على وجود ديانة يعبد فيها زوج من الإلهة عند العبرانيين القدماء. وكانت ديانة عشتارت (هشتورث) في عصر سليمان ديانة أجنبية (الملوك الأول، ١١/٥)، ومن الواضح من سفر إرمياء (٢٧/٢) أن الشجرة في الوثنية العبرية المعادية كانت رمزا للإله لا للإلهة. وحتى عند الفينيقيين ليس هناك ما يدل على ارتباط الشجر المحرم بإلهة لا بأكله كما هو مفترض في الغالب. يتبين من كل هذا أن «أنبياء الأشيرا» بسم الملوك الأول كانوا شخصيا يلفها الغموض ويدل ذكرهم إلى حدوث ليس بين عشتارت وأشيرا لم يكن أحد من بني إسرائيل يقع فيه في عصر عليماء أو طالما ظلت ملكة الشمال قائمة. والحقيقة أنهم لا يماودون الظهور في الترجمة ٢٢ أو الترجمة ٤٠، ويبدو أن ذكرهم يرجع إلى تحريف حدث في حبة لاحقة (Wellhausen, *Hexateuch*, 2nd ed. [1889], p. 281).

لما الدليل الذي يعرضه علماء السريانية على أن أشيرات = أشيرا كانت ملكة (انظر Schrader, *Zeitschr. f. Assyriologie*, iii. 363 sq. لا يجب المعنى الصريح للنصوص العبرية. ولا أود أن أدلى برأى في مسألة الاكتفاء بالقول بأن الرمز العام للإله في بعض المواضع كان قد تحول إلى إلهة خاصة؛ انظر G. Hoffmann, *Ueber einige* Phoen. *Inschr.* (1889), p. 26 sqq. وكل ملحوظاته لها قيمتها. وفي الاستشهاد ٥١ (ZDMG. xxxv. 424) يبدو أن الإلهة كانت تسمى «أم السارية المقدسة» (بم هاشيرا).

٧٤ يمكن إضافة مثال هام من هذا الربط. يخبرنا نص إيفانيوس السرياني أن عطد التي ورد ذكرها في سفر التكوين (١١/١) كان يتم الربط بينها وبين عون الماء وأبكة الشوك في بيت هاجلا بالقرب من أريحا، ويبدو أن التفسير المستمد من التسمية «بين هاجلا» كان قائما على تقليد معلى بالدوران حول الأشياء المقدسة. وفي اليونان يبدو أن نجد شجرة محرمة بلا عون ماء مجاورها. Botticher, p. 47.

75Baudassin, *op. cit.* P. 214.

هناك سمة أو مستان في القصة تجدر ملاحظتهما. فكانت 76Plut. *Is et Os.* 15, 16. اختلجة المقدسة مجرد جلك شجرة ميتة، إذ كانت إيزيس قد قطعها وقدمتها للبابسين ملفوفة في قطعة قماش ودعستها بللر كما يدهن جثمان الميت. من ثم كانت تمثل الإله ميثا. ولكنها باعتبارها مجرد جلك شجرة فقد كانت تشبه السارية (أشيرا) المبرانية. فهل كانت طقوس لف جلك شجرة ودعته يقدم الإجابة على السؤال المعلق عن طبيعة الممارسات الدينية المرتبطة بالسارية (أشيرا)؟ وقد وردت بسفر الملوك الثاني (٧/٢٣) إشارة إلى «اليوت التي تنسج» للسارية، ولعل الأثر الآشوري الذي ورد في الحاشية ٧١ يمثل عملية دمان السارية المقدسة.

٧٧تمتجر شجرة الخروب في فلسطين الحديثة شجرة شيطانية ولون جلدها المشرب بحمرة يوحى بلون الدم (ZDPV. x. 181). كما يقال إن أشجار الخروب والذلب (الجميز) كانت سكنا للشياطين ومن الخطورة أن ينام الإنسان تحتها، بينما كانت أشجار السدر والطرفاء سكنا للقدسين. والشجرة من أي نوع قد تكتسب قدسية إذا نبتت في بقعة مقدسة.

78Diodorus, xix. 94. 3.

79Supra, p. 175, note 1.

80Achilles Tatius, ii. 14; Nonnus, xl. 474. وانظر الصورة الموجودة على

مسكوكة غوردبان الثالث في Pietschmann, *Phoenizier*, p. 295.

81Georg. Syncellus, Bonn ed. 202.

82Reland, p. 712.

83Bötticher, *op. cit.* chap. xi.

84Supra, p. 133. ونفس هذا الإيمان بالشجر الذي ينطق يوحى لجدها في أسطورة.

حديثة وردت لدى Doughty, *Ar. Des.* ii. 209

٨٥صموئيل الثاني، ٢٤/٥.

٨٦سهل ميونيم.

٨٧ ربما كانت شجرة واحدة بأشكاله مقدسة ، إذ ورد يسفر التثية (١١ / ٣٠) ذكر «بلوطات مورة» بصيغة الجمع.

٨٨ التكوين ٨ / ٣٥. والشجرة هناك تسمى «ألون» بالفعل وهو لفظ يترجم بمعنى «بلوطة» بصفة عامة. إلا أنه يبدو أن لفظ «ألون» - مثل «إيلاه» و«إيلون» - اسم ينطبق على أية شجرة محترمة وربما على أية شجرة ضخمة. بل إن شتادة (Stade, *Gesch. Is.* i. 455) يربط بين هذه الألفاظ ولفظ «إيل» و«ألونيم» القينقي.

٨٩ وكما ورد في المباراة التالية: «وعصاه تخبره» من المفترض بصورة عامة أن هناك تلميحاً بالتكهن باستخدام عصا التنبؤ. ولا شك أن عصا التنبؤ التي يفترض أن روحاً تسكنها فتتحرك وتمطى إشارات بدون تدخل من يمسك بها تعتبر فكرة غريبة تترادف الإيمان بالشجر المحرم؛ ولكن بما أن «عصاهم» وردت جنباً إلى جنب مع «خشبهم» أي الشجرة، فلا بد من الاستشهاد بفيلو بيبليوس (ap. Eus. *Pr. Ev.* i. 10. 11) الذي يتحدث عن عصي وأعمدة يقدسها الفينيقيون ويمجدونها في أعياد سنوية. وبناء على هذا فالعصا ما هي إلا ساوية صغيرة، ومن ثم يبدو أن دروسوس قد أصاب بمقارنة ذلك بمحفوظة فيستوس عن الرومان الذين يقال إنهم كانوا يعبدون العصي باعتبارها آلهة. لمزيد من المعلومات عن عبادة العصي انظر Bötticher, *op. cit.* chap. xvi. 5. وهل كانت النبوة تُستمد من إزمار العصا أو انكماشها؟ لدينا مثل هذه النبوة في عصا هارون (سفر العدد ١٧)؛ ويبدو أن الإشارة في سفر أشعيا (١٧ / ١٠ وما بعدها) يُقصد بها عصي أدونيس التي تنصب لكي تنمو أو تنقص، وهي فكرة تكتسب مصداقاً لها لو كان تقلص التنصب نذير سوء. والتنبؤ عن طريق إزمار الشجرة المحترمة أو انكماشها كان سائداً في القدم (Bötticher, chap. xi).

90Chwolson, *Ssabier*. ii. 914.

91Renan, *Phénicie*, p. 822 sq.

92Wellhausen, p. 100.

٩٣ لمزيد من المعلومات عن «أوب» انظر سقراط أشعياء (٤/٢٩)؛ وعن «زكورة» انظر Julianos, ed. Hoffmann, p. 247; ZDMG, xxviii 666 وعن «أهل الأرض» فإن أقدم فقرة أعرفها وردت عند ابن هشام ص ٢٥٨ حيث يبدو أن هناك صلة بين هؤلاء الحن والسحر، وهو ما ينطبق «أوب» و «زكورة» أيضا.

٩٤ ياقوت، ٣، ٧٧٢ وما بعدها؛ ابن هشام ص ١٥٥ Wellhausen, *ut supra*.

95 Porphyry, *De Abst*, ii. 56.

96 *Supra*, p. 174, note.

٩٧ ويتضح أن تلال سميراميس كانت في الحقيقة حرمٌ لجور من شهادة تيسياس كما وردت عند سينسيلوس (Syncellus, i, 119, Bonn) وعند يوحنا الأنطاكي (John of Antioch, *Fr. Hist. Gr.* iv. 589 مقارنة بما ورد عند لانجليوس (Langlios, *Chron.*) و *de Michel le Grand*, Venice, 1868, p. 40). وانظر أيضا مقالتي عن «تيسياس وأسطورة سميراميس» (Ctesias and the Semiramis legend) في *Eng. Hist. Rev.* April 1887

98 *De Dea Syria*, 13, cf. 48.

99 Melito, *Spic. Syr.* p. 25.

١٠٠ يصعب دحض هذا الاحتمال حين نذكر ممبد أبوللو في ديلوس حيث كانت المدارة المقدسة هي الحرم الأصلي. لقد كان هذا موقعا للتعبد أخذ اليونان من الفيتيين.

١٠١ اللاويين ١٧/٨، ١٧/٢١ وغيرهما؛ انظر اللاويين ١١/٣.

١٠٢ حزقيال ٤١/٢٢؛ انظر Wellhausen, *Prolegomena*, p. 69. ونفس اللفظ

العبري (عَرَن) يستخدم بمعنى بسط المائدة وتقديم القربان على مذبح النار.

١٠٣ اللفظ العبري «سُفَرَة» عبارة عن قطعة من الجلد تمد على الأرض وليست مائدة مرفوعة

عنها.

104 Wellhausen, *Heid.* p. 113; *Prolegomena*, p. 39 sq. 99.

١٠٥ كانت هناك بالفعل مذابح لا تقدم فيها القرابين الحيوانية، ومنها مذبح البخور ومائدة خبز النقدمة عند العبرانيين؛ ومذبح بافوس عند الفينيقيين (Tac., *Hist.* ii. 3) وربما كان مذبح العابد، بديلوس (Porph., *De Abst.* ii. 28) يرجع إلى أصل فينيقي. وفي عصور لاحقة كان يتم حرق قرابين حية أو مذبوحة دون إراقة دماء، لكن هذا استثناء لا يؤثر على القاعدة العامة.

١٠٦ إلى شكيم، يشوع ٢٤/٢٦؛ في بيت إيل، التكوين ١٨/٢٨ وما بعدها؛ وفي جلعاد، التكوين ٣١/٤٥ وما بعدها؛ وفي جلجال، يشوع ٤/٤٥ وفي المصفاة (مزيبيح)، صموئيل الأول ٧/١٢ وفي جيبون، صموئيل الثاني ٨/٢٠ وفي هون روجل الملوك الأول ٩/١. ١٠٧ الخروج ١٣/٣٤، التثنية ١٢/١٢، ميخا ٥/١٣ (١٢).

107 Eusep, *Proep. Ev.* i. 10. 10. ورد ذكر إراقة الدم باعتبارها من الطقوس الوثنية. في المزامير ٤/١٦.

١٠٩ «لُصِب» و «مَصَّبَا» كلامهما مشتق من جلد واحد هو (نصب). وهناك اسم عبري آخر للنصب أو كومة الحجارة هو «نصيب» الذي يرد في أسماء المكان سواء في كنعان أو عند الآراميين (نيسبيس: أنصاب).

١١٠ من هذا المنطلق كان تحريم نقش الصور (فصل) بالوصية الثانية يوازي تحريم صنع المذبح من حجر منحوت (الخروج ٢٠/٢٥).

١١١ التكوين ٢٨/٢٢.

112 Wellhausen, p. 105; وعلى العكس من ذلك لجهد أن الشخص المقدس ينقل. البركة بلمسة من يده (ابن سعد، ٩٠، ١٣٠)، أو حتى بلمسه لشيء يلمسه الناس من بعده (ابن هشام، ٣٣٨، ١٥).

١١٣ وطبقا للأشقي فإن الإله الذي يتسحق إليه الحجر المقلبين كان يقال له «متصوب» (ابن مشام، ٢٥٦، ١٨ Morg. Forsch. p. 258). ويسمى آلهة العرب «الآلهة الحجر» صراحة في بيت شعر ورد لدى ابن سعد، رقم ١١٨.

كان هناك نصيبان أمام معبدى يافوس وهيرابوليس وأقام سليمان 114 Herod. ii. 44. عمودين من نحاس أمام معبد بآورشليم (الملوك الأول ٧/١٥، ٢١). ونظرا لأنه أطلق عليهما اسم «الحافظ» و«القوى» فلا شك أنهما كانا رمزين ليهوة.

ومن الأسئلة الأخرى مخروط إيلاجابالوس في إيميسا 115 Tac. Hist. ii. 2. (Herodian, v. 3. 5) ومخروط زيوس كاسيوس. وكان يعتقد أن مخروط إيميسا سقط من السماء كصنم أرتيس يافوس وغيره من الأصنام القديمة الأخرى.

١١٦ كل الخائف لديها شواهد على شيوع استخدام مثل هذه الآلهة على شكل آلهة ومائم متقلبة عليها نقش مصور. ففي ملك ٢ (١٢/٤٠) نجد أن كثرة من جيش يهوذا مكابى من اليهود الذين كانوا يحاربون الوثنية كانوا يملقون التماثيل تحت لمصانهم.

١١٧ كان حجر اللات بالطائف والذي كان يعتقد أن الإلهة تسكنه يرتبط في التراث المحلي بكتلة يبدو أنها كانت صخرة طبيعية ولو أنها عادية في حجمها وشكلها. انظر كتابي (Kinship, p. 293) وانظر Doughty, ii. 515. وكانت الحلقة المقدسة بمكاظ تتكون حول «صخور» (باتوت، ٣، ٧٠٥) يفترض أنها هي للجموعة المتميزة التي وصفها عام ١٨٨٠ في رسالة إلى صحيفة Scotsman. «في الركن الجنوبي الشرقي من سهل صنبر لايزيد طوله عن ميلين يقع تل من صخور جرانيتية متفرقة يتوجها نصب ضخيم يقف متصفا تماما وعلى جوانبه كتل صخرية مبشرة. ويتراوح ارتفاع هذا النصب بين ٥٠ و ٦٠ قدما، والسمة غير العادية فيه وجوده بين حارسين أقل حجما على جانبيه، وهو أول ميلقت النظر عند الاقتراب من السهل». وربما كانت صخرة دوسار هي الجرف ذو المسقط المائي الذي سبق وصفه (Supra, p. 168) وربما أمكن تشبيهها بصخرة قادش التي كانت تنفجر منها عين الماء. وقلمية الصخور التي

يتدفق منها الماء أو تلك التي تشكل كهفا مقدسا لا يمكن التمويل عليها في تفسير أصل أكرام الحجارة والأنصاب المقدسة التي لم يكن بها ماء أو كهف.

أما القول بأن «صخرة اسرائيل» التي كانت تنطبق على يهوة لها علاقة بعبادة الأحجار فيحمل الشك. ولا مجال مادنا لمناقشة استخدام الأحجار الصغيرة المتخلة التي كان يعتقد أن بها حياة سحرية. والصنم ابنيل لم يكن إلا «رمز إيل» (Assem. i. 27).

١١٨ انظر Kinship, p. 293. ولا سيال إلى الجزم بما إذا كان غرباً الحيرة وفهد (Wellh, p. 40) يتحيان إلى زوج من الآلهة أم لصورة مزدوجة لإله واحد، كما هو الحال بالنسبة لنصب هرقل-ملكارت التوام بصور. ويحمل للمهاوزن للرأى الأخير مستشهدا بما ورد في الحماسة (١٩٠/١٥). إلا أن كلمة «المزئنين» في العربية قد معنى العزة ورفيقت اللات. ويعمل الأستاذ ليال (C. Lyall) إلى قراءته «هرئين».

يربط الشعراء في أغلب الحالات بين الإله وأحد الأحجار، 119 Wellh, Heid. p. 99. كما كان يتم الربط بين العزة وإحدى الأشجار بنخلة. والأنصاب تقف بجوار الإله أو حوله (تاج، ٣، ٦٠) وهو ما قد يعنى أن الصنم نفسه كان يقام في الوسط. ففي بيت الفرزدق الذي يشير إليه للمهاوزن بمخطوط «النفاض» باكسفورد يقول الشاعر

على حين لا تحيا البنات وإذا هم عكوف على الأنصاب حول المدور

ويفسر الشارح لفظ «المدور» بأنه «صنم يدورون حوله». وتميز حجر من بقية الأحجار لاعتبر بدائيا.

١٢٠ يشرح ٢٠/٤. وربما كانت هذه الأحجار هي «المنحوتات» التي ورد ذكرها بسفر القضاة (٢٩، ١٩/٣).

١٢١ الخروج ٢٤/٤.

١٢٢ انظر للمحفوظة الإضافية (د): رموز القضيبي.

١٢٣ إذا كانت هناك صبرة أو عبارتين متفرقتين عن الأحجار المقدسة لم تثبت أهميتهما فربما



كان من الأنسب أن نورد هنا في ملحوظة ولاداعي لذكرهما داخل النص، يتحدث بليني (Pliny, H. N. xxxvii. 161) عن محنة بمعبد ملكات بصور نتيجة للجلوس على مقعد حجري؛ ويروي ياقوت (٣، ٧٦٠) حكاية غريبة عن حجر وضع كعلامة مميزة بالقرب من حلب. ومن ثم تحريك أصيبت نساء القرى المجاورة بحالة من الهياج الشديد ولم تعدن إلى حالتهم الطبيعية إلا حين أعيد الحجر إلى مكانه. ويورد ياقوت هذه الحكاية عن أشخاص يذكرونهم بالاسم؛ إلا أنه فشل في توثيقها حين يجرى بحثا شخصيا بحلب.

## المحاضرة السادسة

### القربان: تمهيد

رأينا في المحاضرة السابقة أن طقوس الديانة القديمة كانت تتطلب مكانا ثابتا يلتقى فيه الأتباع بالههم. وكان اختيار مثل هذا المكان يحدده اعتبار أن بعض المواضع كانت تمثل المقر الطبيعي للإله وبالتالي فهي أرض حرام. ولكن في معظم الطقوس لم يكن يكفي أن يؤدي العابد صلواته على أرض حرام؛ بل كان عليه أن يتصل بإلهه اتصالا مباشرا، وهو ما كان يعتقد أن يفعله حين ينتجه بصلاته إلى أحد مكونات الطبيعة، كشجرة أو عين ماء مقدسة، وهي أشياء كان يعتقد أنها المقر الفعلي للإله وتجسيدا لروحه، أو حين يدنو من علامة وضعت لتدل على الحضور المباشر للإله. وكانت هذه العلامة في أقدم أنماط الديانة السامية حجرا مقدسا وبالتالي فهو صنم ومذبح؛ وفي عصور لاحقة كان الصنم والمذبح يقومان جنبا إلى جنب، وكانت الوظائف الأصلية للحجر المقدس تنقسم بينهما؛ فالصنم يمثل الإله، والمذبح يتلقى عطايا العابدين. وكان كلاهما من المقومات الضرورية لتكوين حرم مكتمل، لأن العبادة الكاملة الأركان كانت لا تعنى مجرد مثول العابد في حضرة إلهه بأداء حركات وترتيل صلوات، بل تعنى أيضا وضع قربان مادي ما أمامه. وكان التعبد في القدم عملية رسمية لا بد فيها من الالتزام الصارم بأداء طقوس وشعائر محددة. وكان تقديم القربان على

المذبح يحتل في هذه الطقوس مكان محوريا حتى أن لفظي *teporum* اليوناني و *Sacrificium* الروماني اللذين يشير كل منهما في الأصل إلى أي فعل يتم في نطاق الأشياء المقدسة بالنسبة للآلهة، وبالتالي يغطي مجال الطقوس، كان يستخدم بمعنى «قربان» من النوع الذي يتم تقديمه على المذبح وتؤدي حوله بقية الشعائر. بل كان معنى هذا اللفظ يزداد تحديدا ليبدل على القربان الذي يشمل ذبح أضحية. وفي النسخة المعتمدة من العهد القديم نجد أن «القربان والتقدمة» يقابلهما في العبرية «زبيح ومينحا» أي «ذبيحة وتقدمة بلادماء». إلا أننا في مناقشتنا هاهنا سنستخدم لفظ «قربان» ليشمل كلا النوعين إذ لا بد من وجود مصطلح شامل. أما لفظ «تقدمة» الذي يمثل بديلا له فبعد أوسع نطاقا إلى حد ما ويشمل بالإضافة إلى القربان الذبور وأيقونات الكنز وما إلى ذلك، وهي أشياء تشكل نوعية أخرى تختلف عن التقدمة على المذبح.

أما أسباب اعتبار القربان الشكل الأمثل من بين كل العبادات في الديانات القديمة ومعنى القرب فهذه مشكلة متشابكة وصعبة. وهي مشكلة لا تخص ديانة معينة دون سائر الديانات، فالقربان له نفس القدر من الأهمية لدى كل الشعوب الأولى في أية بقعة من بقاع العالم بلغت فيه الطقوس الدينية أية درجة كبيرة نسييا من التطور. لذا فإن علينا في هذا المقام أن نتعامل مع مؤسسة لا بد وقد تشكلت بفعل أسباب عامة تهيأت على نطاق شديد الاتساع وفي ظل ظروف سادت عند كل أجناس البشر في العصور البدائية. وبناء نظرية عن القربان في ضوء الشواهد السامية يعد أمرا غير علمي ومضللا، ومن الملائم في

هذا المقام أن نضع الحقائق الثابتة عند الشعوب السامية في المقدمة ثم ندرس قرابين سائر الشعوب لتأكيد النتائج التي نتوصل إليها أو تعديلها. ففي حين تتميز الجوانب الأساسية للشواهد السامية بالاكتمال والوضوح، نجد أنها عند غيرهم تظل على جزئيتها وغموضها ما لم تدرس في ضوء ما يستدل عليه من طقوس دينية أخرى.

كما يؤسف له أن النسق الكامل الوحيد للقربان السامي الذي تتوفر لدينا رواية كاملة عنه هو نسق المعبد الثاني بأورشليم<sup>١</sup> ومع أن طقوس أورشليم كما ورد وصفها بسفر اللاويين يبنى دون شك على تراث موغل في القدم ويرجع إلى حقبة لم يكن ثم فارق جوهري فيها بين القرابين العبرانية وقرابين الشعوب للمحيط من حيث الشكل، إلا أن هذا النسق بالصورة التي وصل إلينا بها يرجع إلى عصر كان القربان فيه لم يعد لحمة العبادة وسداها كما كان. ففي سنوات السبي البابلي الطويلة كان بنو إسرائيل الذين ظلوا على إيمانهم بدين يهوه قد تعلموا التقرب إلى ربهم دون عون من قربان أو عطية، وحين عادوا إلى كنعان لم يعودوا إلى النموذج الأول من دينهم. وقد بنوا مذبحا بالفعل وأعادوا طقوسه على غرار التراث القديم في حدود ما سمحت به تعاليم الأنبياء وسفر التثنية - وخاصة مبدأ وجود حرم واحد فقط تقبل فيه القرابين. إلا أن هذا المبدأ نفسه قضى على الأهمية القديمة للقربان باعتباره الوسيلة الثابتة للتواصل بين الرب والإنسان. ففي العصور القديمة كان لكل بلدة مذبحها الخاص، وكانت زيارة الحرم المحلي هي الطريقة السهلة والواضحة لمباركة كل تصرف هام يقدم عليه الإنسان في حياته. وفي ظل هذا التشريع الجديد، لم يعد مثل هذا التشابك

بين طقوس القربان وبين الممارسة اليومية للدين مسموحاً به، بل لم تعد هناك أية محاولات في هذا الصدد. فكانت عبادات المعبد الثانى إحياء لأنماط كانت قد فقدت صلتها الوثيقة بالحياة القومية، وبالتالي فقدت الجزء الأعظم من أهميتها الأصلية. وسفر التثنية بكل ما فيه من تفاصيل عن الطقوس الدينية لا يقدم أية فكرة واضحة عن مكانة كل نوع من طقوس المذبح في الديانة القديمة حين كانت كل العبادات تتخذ شكل القربان. وهناك في بعض التفصيلات ما يبرر الاعتقاد بأن الرغبة في تجنب الوثنية بكل أشكالها وضرورة التعبير عن أفكار الديانة الجديدة والميل المتزايد لإبقاء الشعب بعيداً عن المذبح قدر الإمكان وقصر عملية تقديم القربان على طبقة من الكهنة أضافت إلى الطقوس الدينية سمات لم تكن معروفة في الطقوس الأقدم.

إن الأنواع الثلاثة الرئيسة من القربان في التشريع اللاوى هي المحرقة (هولا)، والقربان الذى تليه وجبة لحم الأضحية فيها هو الأساس (شليم، ريبح)، وقربان الخطيئة (حطّات)، مع وجود تنويع غامضة من القربان الأخير تسمى "أشام" (أى قربان الأثام). وغالباً ما يرد ذكر النوعين الأول والثانى (هولا وريبح) في الأدب القديم، وغالباً ما يرد الحديث عنهما معاً كما لو كانت كل القربان الحيوانية تندرج تحت أحدهما أو الآخر. واللجوء إلى القربان باعتباره تكميراً عن الخطيئة معروف أيضاً في الأدب القديم، وخاصة القربان المحترق، إلا أننا لانكاد نجد أثراً لنوع من القربان مخصص لهذا الغرض قبل عصر حزقيال.<sup>٢</sup> والفروق الرئيسة بين القربان العبرانية التى يمكن استنتاجها من أدب

ما قبل السبي هي:

(١) التمييز بين القرابين الحيوانية (زبيح) والنباتية (مينحا).

(٢) التمييز بين القرابين التي تأكلها النار وتلك التي كانت تقدم كما هي

على المائدة المقدسة (خبز التقدمة).

(٣) التمييز بين القرابين التي توهب فيها المنحة المقدسة كلها للإله على

المذبح أو يتم توزيعها باسمه والقرابين التي يتقاسمها الإله وأتباعه معا. وتنتمي

الذبائح (زيباحيم) الى النوع الأخير، وفيها يتم ذبح الأضحية وإراقة دمها على

المذبح وإحراق دهون البطن وبعض الأجزاء الأخرى، بينما يتم ترك معظم

اللحم لصاحب القرбан لإعداد وليمة قربانية.

وهذه الفروق الثلاثة القديمة تنطبق على قرابين سائر الشعوب السامية

وتوحى بثلاثة عناوين نلقى من خلالها نظرة مبدئية على الموضوع. إلا أننا لن

نتعامل مع الجوانب الأعمق من مشكلة أصل شعيرة القرابين وأهميتها إلا تحت

العنوان الأخير منها.

١. مادة القرбан. إن تقسيم القرбан الى عطايا حيوانية ونباتية يتضمن مبدأ

أن القرابين - وهي غير نذور الثياب والأسلحة والمال وما الى ذلك - تقدم من

نفس الأطعمة البشرية العادية. والعبارة الأخيرة تصدق على التشريع اللاوى

تماماً! ولكن فيما يتعلق بلحم الذبيحة فقد خضعت حتى في الطقوس الوثنية

اللاحقة لبعض الاستثناءات القليلة الهامة حيث كانت الذبائح النجسة أو

المقدسة التي كان لحمها محرماً على الناس تقدم وتُأكل سرّاً في احتفالات

مهيبة. وسنرى من حين لآخر أن هذه القرابين غير العادية كانت لها أهمية فائقة

فى الطقوس الدينية فى أقدم العصور، وتقوم على أساسها نظرية أقدم ولائم القرابين؛ أما فى العصور اللاحقة فكانت قرابين العبرانيين لا تختلف عن الطقوس العادية للساميين عامة. والحيوانات ذوات الأربع التى يسمح التشريع اللاوى بانتقاء الذبائح من بينها هى الثيران والغنم والماعز، أى الحيوانات ذوات الأربع الداجنة «الطاهرة» التى يحل للناس أكلها. وذكرت هذه الحيوانات ذوات الأربع فى النقوش القرطاجية التى تحدد أثمان القرابين والتى تدفع فى المعبد،<sup>٣</sup> وورد ذكرها أيضا فى رواية لوسيان عن طقوس السريان بالحيرة.<sup>٤</sup> ولم يكن بنو إسرائيل يأكلون الإبل ولا يتقربون بها، أما عند العرب فكان لحم الإبل طعاما مألوفًا وقربانا شائعًا. ومن ناحية أخرى فإن لحم الخنزير الذى كان طعاما وقربانا مألوفًا فى اليونان كان من الأطعمة المحرمة عند الساميين عامة،<sup>٥</sup> ولا يقدم كقربان إلا فى بعض الطقوس الاستثنائية التى ألمحنا إليها. وكانت لحم الظباء والغزلان وغيرها من الفرائس طعاما حلالا عند العبرانيين لكنه لا يصلح قربانا، ويستنتج من سفر التثنية (١٢/١٦) أن هذه كانت من الشرائع القديمة. وكان الغزال عند العرب يعتبر قربانا ناقصا وبديلا أدنى قيمة عن الكبش.<sup>٦</sup> أما الطيور فيسمح التشريع اللاوى بالحمام والبمام ولكن كمجرد ذبائح وفى احتفالات تطهيرية خاصة.<sup>٧</sup> ويبدو أن الطير ورد ذكره أيضا ضمن قوائم القرابين القرطاجية ولو بقليل كبير من الغموض، ولكن يبدو أنها كانت تستخدم إما للقرابين العادية (شيلم كليل) أو لأغراض خاصة. ويتضح من أثينيوس (٩، ٤٧، ص ٣٩/٢) أن طائر الحجل كان من القرابين التى تقدم لبعل صور.

وكان السمك طعاما حلالا عند بنى إسرائيل لكنه لم يكن يصلح قربانا؛ أما

عند جيرانهم الوثنيين فكان السمك أو بعض أنواعه من الأطعمة المحرمة ولم تكن تصلح قربانا إلا فى حالات استثنائية.<sup>٨</sup>

وفى المملكة النباتية كان التبيد والزيت يحتل مكان الصدارة عند العبرانيين،<sup>٩</sup> وكنا أيضا من المكونات النباتية الأساسية للطعام اليومى للإنسان.<sup>١٠</sup> وفى أرض الزيتون كان للزيت ما للزبد ولسائر الدهون الحيوانية من مكانة لدى شعوب الشمال، لذا كانت العادة عند العبرانيين وربما عند الفينيقيين<sup>١١</sup> أيضا أن يخلط الزيت بالتقدمات النباتية قبل وضعه على المذبح بما يخلق مع الطقوس المتبعة فى الأطعمة العادية. فلم يكن القربان النباتى يكتمل بدون الملح<sup>١٢</sup> الذى يعتبر لأسباب فيولوجية ضرورة حياة من يعيشون على الأطعمة النباتية، ولو أنه ليس ضروريا عند الشعوب التى تعيش على اللحم واللبن وحدهما وغالبا ما يستغنى عنه. أما النبيذ فكما ورد فى قصة يوثام «بفرح الله والناس»<sup>١٣</sup> وكان يضاف الى كل القرابين المحترقة واللذائخ التى كان العابدون يقتسمون لحمها.<sup>١٤</sup> ويبدو أن الاستخدام القربانى للنبيذ الذى لم تكن الوليمة تكتمل بدونه كان شائعا فى كل مكان عرف فيه العنب<sup>١٥</sup> حتى بالجزيرة العربية التى كان النبيذ فيها من الكماليات النادرة التى يتم جلبها من الخارج. ومن ناحية أخرى فمع أن اللبن كان من أشد الأطعمة شيوعا عند بنى إسرائيل لم يكن له مكان بين قربانهم، فى حين كان سكب اللبن من قربان العرب، وفى قرطاج أيضا.<sup>١٦</sup> وربما أمكن تفسير غيابه عند العبرانيين بالتشريع الذى ورد بسفر الخروج (١٨/٢٣) واللاويين (١١/٢) والذى يحرم تقديم «كل خمير» على المذبح؛ إذ أن اللبن سريع التخمر فى المناخ الحار ويؤكل متخمرا بصورة



عامة. ١٧ ونفس المبدأ يشمل تحريم «العسل» ١٨ وهو يوازي اللفظ «دبس» في العربية الحديثة، وكان يشمل عصير الفواكه المكثف بالغلى وهو من الأطعمة الهامة في فلسطين الحديثة والقديمة على ما يبدو. والفاكهة في حالتها الطبيعية كانت من القرايين في قرطاج، ١٩ وربما كان مسموحا بها للعبرانيين في العصور القديمة. ٢٠ وكانت القرايين النباتية أو الحبوب عند العبرانيين تقدم وحدها في بعض الحالات، خاصة بأكورة ثمارها، إلا أن أكثر استخداماتها شيوعا كان تقديمها مع القرايين الحيوانية. فكان العبراني حين يتناول اللحم كان يأكل الخبز ويشرب النبيذ معه، وحين كان يقدم اللحم على مائدة الرب كان من الطبيعي أن يضيف إليه نفس الإضافات اللازمة لإعداد مائدة مريحة وسخية.

ومن بين هذه القرايين كان القربان الحيواني هو الأهم في كل المناطق السامية. فهو القربان النموذجي في الحقيقة، حتى أن اللفظ «زبيح» عند الفينيقيين وربما كان معناه «الذبيحة» يطلق حتى على قرايين الخبز والزيت. ٢١ أما المكانة الثانوية للقرايين النباتية في الطقوس الدينية فهو أمر طبيعي في تاريخ الجنس السامي. فالساميون جميعا بدو في الأصل، وكانت هناك نقاط عديدة مشتركة في طقوس العرب البدو والكنعانيين المستقرين بما يؤكد أن الخطوط الأساسية للتقرب استقرت قبل أن يتعلم أى جزء من الجنس السامي الزراعة وقبل أن يتخذ من الحبوب طعاما عاديا له. وما يلاحظ أن الأطعمة الحيوانية - أو لحم الحيوانات الداجنة على الأقل والتي كانت هي الذبائح الوحيدة المحللة كقرايين عادية عند الساميين - لم تكن طعاما شائعا حتى بين العرب البدو. فكان الطعام اليومي للبدوى يتألف من اللبن ولحم الفرائس إن استطاع الحصول

عليه، بالإضافة إلى التمر ودقيق القمح، ولم يكن الدقيق متاح له إلا بالشراء أو السرقة. وكان لحم الحيوانات الداجنة لا يؤكل إلا رقابية أو في أوقات المجاعة.<sup>٢٢</sup> إذن فلو كان المبدأ الوحيد الذي يحكم اختيار مادة القرابين هو ضرورة أن تتكون من طعام البشر واللبن دون اللحم لكان قد احتل مكان الصدارة في طقوس البدو الدينية، في حين أن مكانه الحقيقي كان ثانوياً. ولإزالة هذا اللبس يمكن القول إنه طالما أن القربان طعام يقدم للآلهة، فلا بد بالطبع أن يكون أفضل ما يمكن الحصول عليه؛ إلا أنه من الصعب مع هذا المبدأ أن ندرك سبب استبعاد الفرائس، فلحم الغزال ليس أسوأ من لحم جمل عجوز.<sup>٢٣</sup> والحق الصحيح لهذه المشكلة يكمن في اتجاه آخر. فلم يكن يتم إقامة وليمة قربانية للعابدين عند العبرانيين إلا حين يتم ذبح أضحية؛ فإن كان القرбан من الحبوب وحدها كان يتم تناولها كلها إما على المنبح أو ترك للكهنة - أي ممثلي الإله - في المكان المقدس.<sup>٢٤</sup> كما أن العيد العربي الوحيد الذي نملك بين أيدينا تفاصيل عنه هو عيد الإله أقبصر<sup>٢٥</sup> حيث كان يتم وضع القرابين أمام الصنم بالحفنة. وكان يُسمح للفقراء باقتسامه بينهم باعتبارهم ضيوفاً على الإله. إذن فالقربان النباتي كان يتخذ طابع التقدمة أو الهبة يدفعها العابد للإله، وهو ما يعبر عنه اسم «مينحا»، أما حين يتم التقرب بذبيحة كان التقرب والإله يولمان معا ويقتسمان الذبيحة. وكان شيوخ القربان الحيوانى في الطقوس الدينية القديمة يوازي شيوخ نوع من القرابين لم يكن مجرد هبة تمنح بقدر ما كان تراحماً اجتماعياً بين الإله وأتباعه. أما أسباب احتواء هذه الوليمة الاجتماعية على لحم ذبيحة فتناقشها في محاضرة لاحقة.

كانت كل القربان التي توضع على المذبح عند القدماء تعتبر طعام الإله بالمعنى الحرفي للكلمة. فكانت آلهة هوميروس «تولم على مئة ثور»،<sup>٢٦</sup> بل إن بعض آلهة الإغريق كانت لهم القباب خاصة تصفهم بأنهم أكلة الماعز وأكلة الكباش وأكلة الثيران بل «أكلة لحوم البشر» أيضا في إشارة إلى القربان البشرية.<sup>٢٧</sup> وظلت فكرة أن الرب يأكل لحم الثيران ويشرب دم الماعز عند العبرانيين والتي أبدى كاتب المزامير اعتراضه الشديد عليها باقية ولم تمنح من لغة الطقوس الكهنوتية القديمة حيث كانت القربان تسمى «البحم إلهيم» (خبز الإله). ولا بد أن هذه التسمية تنتمي في الأصل إلى نفس دائرة الأفكار التي ينتمي إليها «نبيل يوثام الذي يفرح الآلهة والبشر». أما في الأشكال اللاحقة من الوثنية فقد تم تعديل الحسية النامة لهذه الفكرة، ففي حالة قربان النار تغيرت إلى ضرورة تعريض طعام الإنسان للدخان قبل اقتسامه مع الآلهة. ونفقدنا هذه النقطة إلى ثاني نقطة نوهنا إليها فيما يشمل قربان العبرانيين، أي التفرقة بين القربان التي يكتفى بتقديمها على المائدة المقدسة أمام الإله وتلك التي تأكلها النار على المذبح.

٢. إن أقرب مثال لمائدة التقدمة هو المائدة التي كانت توضع بجوار الصنم وعليها اللحم في الوثنية القديمة. وكانت مثل هذه الموائد تبنى في معبد بل الكبير بابل،<sup>٢٨</sup> وإذا أقسمنا وزنا لقصة الأبوكريفيا عن بل والتشون في كتاب دانيال الإغريقي، فربما كان من المعتقد أن الإله كان يأكل اللحم المقدم له بالفعل،<sup>٢٩</sup> وهي فكرة غيبية شجعها الكهنة حيث كانت المائدة تمتد داخل المعبد. وهناك شكل أكثر بدائية لنفس هذا النوع من القربان مجده بالجزيرة العربية، وكان

القربان المقدم فيه لأتقصر يوضع بالحفنة عند أقدام الصنم تمتزجا بشعر العابد<sup>٣٠</sup> ويراق اللبن على الأحجار المقدسة. وهناك رواية مشكوك في صحتها أوردها شبرلجر<sup>٣١</sup> دون إشارة إلى واضعها عن عبادة «عم أنس» بجنوب الجزيرة العربية حيث كان يتم ذبح مئات من الثيران وترك لتلتهمها الضواري. وإذا استبعدنا المبالغة ربما خرجنا بشئ من ذلك؛ ففكرة اعتبار الحيوانات المقدسة ضيوفا أو اتباعا للإله ليست غريبة على الفكر العربي،<sup>٣٢</sup> وكان إطعامها أمرا دينيا في عدد من الأنساق الوثنية وخاصة حين تكون الآلهة نفسها آلهة طوطمية كما كان الحال بمصر،<sup>٣٣</sup> أي حين تكون تجسيدا للصفات المقدسة التي كانت تعزى في المرحلة الطوطمية الخالصة من الدين لكل الحيوانات من النوع المقدس دون تفرقة. ففي مدينة كينوبوليس بمصر الوسطى كان يتم تكريم الكلاب ويقدم لها طعام مقدس، وكان الإله هو الكلب المقدس أنوبيس؛ وفي اليونان في حرم الذئب أبوللو (أبوللو ليسبوس) سيبكيون هناك تقليد قديم احتفظ ولو بصورة مشوهة بذكرى عهد كان اللحم يقدم فيه للذئب.<sup>٣٤</sup> وليس من المستبعد أن شيئا من هذا القليل حدث ببعض المزارات العربية، فقد سبق أن أشرنا إلى الصلة بين الآلهة والجنان وبين الجان والضواري، وتضم قائمة الآلهة العربية الإله الأسد (بَنُوْت) والإله النسر<sup>٣٥</sup> والتي ورد وصف طقوس عبادتها لدى شبرلجر. وإذا كان من غير المستبعد أن كانت الذبائح تقدم لأسباب دينية وترك لتلتهمها الضواري باعتبارها ضيوفا على الآلهة ومن جنسها فإن هذا لا يعتبر في رأينا دليلا كافيا على أن مثل هذه الشعيرة كانت لها مكانة كبيرة في الطقوس العربية. والفكرة الأساسية في القرابين الحيوانية عند الساميين كما سنرى من

حين لاخر لم تكن فكرة هبة تقدم للإله، بل عمل يتم عن المشاركة يتحد فيه الإله وأتباعه باقتسام لحم ذبيحة مقدمة ودمها. صحيح أنه في حالة بعض القرايين الشديدة القداسة التي يبدو أن نوعية القرايين التي استشهد بها شبرنجر تنتمي اليها كانت الأضحية تبلغ من القدسية درجة لايجوز الأتباع معها على الأكل منها، فكان لحماها إما يحرق أو يدفن أو يتم التصرف فيه بما لايعرضه للتدنيس؛ أما العرب فلم يلجأوا للحرق إلا في حالة القرايين البشرية، وربما كان من طرق التخلص من اللحم المقدس عندهم تركها لحيوانات الإله المقدسة لتلتهمها. وحين كان يتم تقديم القربان كفدية، كما هو الحال بالنسبة للمثة جمل التي وُفِّي عبدالمطلب بنذر به فداء لولده، فمن الواضح أن صاحب القربان لم يكن يحتفظ بأي جزء من اللحم، بل كان يتركه لكل من يريد منه لنفسه؛ أو ربما كان يتركها (في رواية أخرى) للناس والضواري.<sup>٣٦</sup> ولكن يبدو بصورة عامة أن كل الروايات الموثقة عن القرايين العربية تشير إلى أن المبدأ لعدم الذي يقضى بضرورة أن يأكل الأتباع من اللحم المقدس كان متبعاً بصورة صارمة.<sup>٣٧</sup> ويميل قلهاوزن إلى الظن بأن شعيرة ذبح الحيوانات وتركها بجوار المذبح لتلتهمها الضواري لم تكن قاصرة على بعض المعابد الاستثنائية، بل كانت سائدة بصفة عامة في حالة العتايير (جمع عتيرة) أو القرايين السنوية التي كانت العرب تقدمها في شهر رجب الذي كان في الأصل يقابل شهر الفصح العبراني (أبيب ونيسان).<sup>٣٨</sup> يقول قلهاوزن: «من الغريب أننا نسمع كثيراً عن العتايير التي توضع حول صنم المذبح، وفي بعض الحالات يقال إن الذبيحة كانت تترك على أرض المعركة كالعتايير».<sup>٣٩</sup> أما الطريقة العربية في القرايين

فكانت جثث الذبائح تسجى على الأرض بجوار الحجر المقدس الى أن يصفى دمها وهو نصيب الإله، في الغيب أو الحفرة عند قدميه والى أن يتم أداء بقية الطقوس الدينية. لذا ففي الأعياد الكبرى حين كان يتم تقديم عدد من الذبائح في وقت واحد، كان المشهد يشبه ساحة للقتال، وهو مشهد لا يزال يحدث حتى الآن في منى يوم عيد الأضحى حيث تغطي الأرض أعداد لا حصر لها من جثث الذبائح. من ثم فلاداعي لافتراض أن عتابر رجب كانت تترك للضبياع والجوارح؛ وبما أن أن لفظ عتيرة كان يستخدم بمعنى أكثر عمومية ليشمل أية ذبيحة يراق دمها على الأحجار المقدسة بالحرم، فلامجال للاعتقاد بأن طقوس رجب كان بها أى شئ غير عادي.

وفي الأنماط الأرقى من الوثنية السامية، لم تكن القرابين من نوعية خبز التقدمة واضحة تماماً؛ والحقيقة أن فكرة تناول الآلهة للأطعمة التي كانت توضع في مزاراتهم تعتبر أوهى من أن تصمد دون تعديلها الى ما وراء الحالة البدائية للمجتمع؛ فقد تستمر الشعيرة باقية، أما التقلدات التي كان من البدهي أن الإله يعجز عن التخلص منها بنفسه فكانت تصبح من نصيب الكهنة كما هو الحال بالنسبة لخبز التقدمة، أو من نصيب الفقراء كما هو الحال بالنسبة لقرابين أتبصر. وفي مثل هذه الحالات كان الطعام يأكله ضيوف الإله، ولو أن الإله نفسه كان يظل يفترض أنه يفتسم الطعام بطريقة خفية غير محسوسة. ويلاحظ تدرج الطقوس بما يقابل هذا التعديل في الفكرة الأصلية.

وفي أنماط الديانة السامية الأشد بدائية، نجد أن صعوبة تصور اقتسام الآلهة للطعام أمكن التغلب عليها جزئياً باستخدام قرابين من السوائل، فبامتصاصها

واختفائها يصبح الإيمان بأن الآلهة هي التي تناولتها أسهل من تصور التهامها لكتل من المواد الصلبة.

أما القرايين المسكوبة التي كانت تحتل مكانة ثانوية في الطقوس السامية الأكثر تقدما وكانت مجرد تكملة لقرايين النار فكانت لها أهمية كبرى عند العرب الذين لم تعرف عندهم القرايين التي يستعان فيها بالنار إلا في حالة القربان البشري. والنمط المألوف منها هو إراقة الدماء، مادة حياة الأضحية؛ أما اللبن الذي كان يستخدم في الطقوس الدينية سواء عند العرب أو عند الفينيقيين فكان من السوائل التي كان الساميون الموهلون في القدم يريقونها أيضا. وفي القرايين العربية العادية كان الدم الذي يراق على الحجر المقدس هو كل ما يصيبه الإله من الذبيحة؛ أما لحمها فكان الأتباع وضيوفهم يلتهمونه؛ ويتضح الشبوع المبكر لهذا النوع من القرايين من لفظ «نَسَخ» الذي يعنى في العبرية «أن يريق قربانا سائلا» هو في العربية المصطلح العام للعبادة.

وأوضح سمات الطقوس الدينية عند الساميين الشماليين في القرايين المسكوبة التي كانت في العادة من الخمر أنها لم تكن تستهلك في النار وإن صاحبت تقديمها للنار. وكان اليونان والرومان يصبون قربان الخمر على اللحم، أما العبرانيون فكانوا يتعاملون معه كما يتعاملون مع الدم، فكانوا يريقونه عند قاعدة المذبح.<sup>٤٠</sup> بل إن الخمر الذي يعامل بهذه الطريقة في سفر الجاسعة يسمى «دم الكروم»<sup>٤١</sup> وهو مايوحى بأن الدم هاهنا هو الأصل في القرايين المسكوبة وأن الخمر بديل له كمصير الفواكه في بعض الطقوس العربية.<sup>٤٢</sup> صحيح أن دم الأضحية لا يسمى قربانا مسكوبا في الطقوس العبرية، وأن «سكائب الدم» في

المزامير (١٦/٤) تعتبر من أعمال الوثنية، إلا أن هذا يثبت أن مثل هذه القرابين المسكوبة كانت معروفة؛ ويبدو من المزامير (١٣/٥٠) أن شعيرة المذبح العبرانية الخاصة بالدم هي في الأصل قربان يُشرب حيث يسأل يهوذا قائلا: ﴿هل أكل لحم الثيران أو أشرب دمر التيرس؟﴾ وكذلك من صموئيل الثاني (١٧/٢٣) حيث يصب داود الماء من بئر بيت لحم باعتباره قربانا يُشرب ويرفض أن يشرب ﴿دم الرجال الذين خاطروا بأنفسهم﴾ وإذا جمعنا هذه النقاط مع ملاحظة أن القرابين المسكوبة كان يتم الاحتفاظ بها كجزء أساسي من الطقوس الوثنية المنزلية التي كانت نساء العبرانيين يمارسها في عصر إرميا<sup>٤٣</sup> وأن القديس الخاص كان أكثر تحفظا من القديس العام، لاستنتاجنا أن صب الدم كان من الممارسات السامية الشائعة وكان أقدم من قرابين النار، وأن مكب الخمر يعد في صورة من الصور محاكاة وبديلا لقربان الدم البدائي.

أما بالنسبة لإمكانية اعتبار صب الماء ضمن القرابين التي تُشرب عند الساميين فهذا أمر مشكوك فيه تماما. وكان قربان داود من هذا النوع استثناء صريحا ولا مكان لقرابين الماء في الطقوس اللاوية. أما في الطقوس الدينية في اليهودية المتأخرة، فكان الماء المشخرج من حن سيلو هام وينقل إلى داخل المعبد وسط دوى الأبواق يُصب على المذبح في خشوع تام طوال أيام عيد المظال السبعة.<sup>٤٤</sup> وكان الهدف من هذه الشعيرة طبقا للأخبار ضمان نزول المطر لإخصاب الأرض في العام التالي. والتفسير صحيح دون شك، فمن المعتقدات الشائعة في كل أنحاء العالم أن صب الماء تعويذة فعالة للمطر.<sup>٤٥</sup> ونفهم من



هذا أن الشميرة لا تستخدم مضمونها من التشريع؛ والحقيقة أنها لا تمت لمجال الدين بأية صلة، بل تلتجج ضمن أعمال السحر التي تستدر العطف ويعتقد فيها أن الظواهر الطبيعية تنتج عن محاكاتها على نطاق ضيق. وفي بعض أشكال هذه الأعمال السحرية كانت تتم محاكاة الرعد والمطر؛<sup>٤٦</sup> وربما أمكن تفسير نفخ الأبواق بالمعبد في هذا الضوء.

وأقرب مثال لصب الماء في عيد المظال لجده في طقوس الحيرة كما ورد وصفها عند لوسيان.<sup>٤٧</sup> فكان يجتمع حشد كبير من الأتباع مرتين كل سنة بالمعبد وفي أيديهم ماء من «البحر» (أي الفرات<sup>٤٨</sup>) ويصبونه في المعبد فينسب في شق في أرضه يروى في التراث أنه هو الذي امتص ماء الطوفان، وبالتالي أقيم عليه حرم تؤدي به الصلوات في ذكرى الحادثة.<sup>٤٩</sup>

ولا يعتبر الزيت قربانا في الطقوس العبرانية، ولكن إذا استخدم في القداس فله طيب القربان النباتي وإثرائه. ولعل المادة القديمة لصب الزيت على الأحجار المقدسة<sup>٥٠</sup> ظلت باقية بيت إيل على أساس السابقة التي استنها يعقوب؛ وحتى في القرن الرابع الميلادي لمجد حاج بورودو يتحدث عن شيء كهذا بأورشليم؛ ولكن بما أن الزيت وحده لم يكن يعتبر طعاما فإن المثال الطبيعي لهذه الشميرة لجده في مراهم الشعر والجلد. فكان استعمال المراهم ترفا يليق بالأعياد والاحتفالات حيث كان الناس يرتلون أبيه حللهم ويمرحون؛ وقد يستنتج من الزامير (٨/٤٥) مقارنة بما ورد بسفر أشعياء (٤/٦١) أن دهن الملوك في حفلات تتويجهم كانت جزءا من الاحتفال بتزيينهم بأبهى الثياب والزينات التي تليق بمكانتهم في يوم فرحهم (انظر نشيد الأنشاد ١١/٣). وكان

دهن رأس الضيف من مظاهر إكرامه ودليلا على الحفاوة به؛ وكان تنمة لما يليق بالعيد من زينة. ولهذا كان الحجر المقدس أو الصنم البدائي الذي وصفه باوسانياس (١٠، ٢٤) يُصب عليه الزيت يوميا وكان يتم تبرجه بالصوف في كل عيد. وقد رأينا أن الساميين في كل هيد من أعيادهم كانوا يكسون سواربهم المقدسة، وكانوا يلبسون أصنامهم الثياب أيضا.<sup>٥١</sup> وبهذا يصبح الدهان بالزيت أمرا طبيعيا تماما؛ وفي المدينة في أواخر عهد الوثنية لجحد رجلا بفلس صنمه المنزلى ثم دهنه بالزيت بعد أن شوهه المسلمون.<sup>٥٢</sup> ولكن بصرف النظر عن ذلك، كانت لعملية دهن الرمز المقدس في حد ذاتها أهمية دينية. فاللفظ العبري الذي يعنى «أن يدهن» (مَشَح) معناه في الأصل المسح باليد وكان يستخدم لدهن المرهم على الجلد. من ثم فإن عملية دهن الرمز المقدس كانت ترتبط بالنمط الأبسط من التقديس الذي كان شائعا في الجزيرة العربية حيث كان الناس يتمسحون بالصنم. وفي القسم الذي ورد وصفه عند ابن هشام (ص ٨٥) خمس أطراف القسم أيديهم في المرهم ثم مسحوها بالكعبة. وسنتطرق للمصدر الأساسى لاستخدام المراهم في الدين من حين لآخر ضمن مناقشتنا للقرابين الحيوانية.

يرتبط الاستخدام القرباني للدم كما سنرى فيما بعد بسلسلة من الأفكار الدينية الشديدة الأهمية على أساس مفهوم أن الدم هو مكنن الروح. إلا أن تقديم الدم على المذبح يقوم على تصور أن الإله يشربه. وإذا نسينا بجانب ما ورد بالمزامير (١٣/٥٠) فإن الدليل المباشر على ذلك ضعيف الى حد ما فيما يتعلق بالساميين؛ والمرجع المعتاد في ذلك هو ابن ميمون الذي يصرح بأن الصابئة كانوا يعتبرون الدم غذاء الآلهة. وشاهد محدث كهذا لن تكون لشهادته قيمة كبيرة

إن لم يكن هناك من يؤيده، إلا أن التصريح الوارد بالمزور لا يمكن أن يكون مجازياً، ونفس هذه العقيدة لجدها عند الشعوب الأولى في كل أرجاء العالم.<sup>٥٣</sup> كما أن هذا القربان لا يمثل استثناء للقاعدة التي تقول إن قرايين الآلهة كانت تتكون من طعام البشر، فكثير من البدائيين كانوا يشربون الدم الطازج طلباً للصحة ويعتبرونه طعاماً شهياً.<sup>٥٤</sup>

وكان العرب حتى ظهور الإسلام يشربون الدم المستمد من هروق الجمل الحى في أوقات المجاعة وربما في غيرها أيضاً.<sup>٥٥</sup> وسرى في الوقت نفسه أن دم القرايين الذى يحوى الروح تحول بالتدريج الى شئ أقدس من أن يشرب وأنه كان يوهب بأكمله للإله على المذبح فى معظم القرايين. وبما أن ذبح الحيوانات الأليفة للطعام كان فى الأصل يتم تقريباً سواء عند العرب أو عند العبرانيين، فقد أدى هذا الى عدم استخدام الدم ضمن الأطعمة المعتادة؛ وحتى حين لم يعد المذبح يتخذ صفة القرايين ظل هناك اعتقاد بضرورة ذبح الذبيحة باسم إله وإراقة دمها على الأرض.<sup>٥٦</sup>

وسرعان ما أدى هذا الى حظر تام لشرب الدم عند العبرانيين؛ أما عند العرب فلم يصبح الحظر مطلقاً إلا بعد ظهور الإسلام.<sup>٥٧</sup>

ويبدو أن فكرة عدم حصول الآلهة إلا على الأجزاء السائلة من الذبيحة تنم عن تعديل طرأ على المفهوم الحسى لطبيعة الآلهة. ونرى من جانبنا أن الاتجاه الذى اتخذه هذا التعديل يمكن الحكم عليه بمقارنة قرايين الآلهة بالتقدمات التى نوهب للميت. فالعقاريت فى الأوديسا<sup>٥٨</sup> تشرب دم القرايين بشراهة وكان الدم المتخسر من التقدمات الإغريقية المقدمة للأبطال. والموتى عند العرب أيضاً

يشعرون بالعطش لا بالجوع؛ فكان يُصب على قبورهم الماء والخمر.<sup>٥٩</sup> فالعطش أرق من الجوع، وبالتالي فهو أنسب للأرواح التي تحررت من أجسادها، كما يلجأ العبرانيون وغيرهم من الشعوب إلى اتخاذ العطش لا الجوع مجازاً عن أشواق الروح ورغبات النفس. من ثم يبدو أن فكرة أن الآلهة تشرب ولا تأكل توحى بضرورة تصورهما على أن لهما طبيعة أقل حسية من البشر.

وهناك خطوة أخرى في نفس الاتجاه ترتبط بالتمرف على قرابين النار؛ فمع أن هناك أسباباً تبرر الاعتقاد بأن عملية حرق لحم الذبيحة أو دهنها ترجع إلى معنى فكري مختلف (كما سنرى من حين لآخر)، وتوافقت شعيرة الحرق تلقائياً مع فكرة أن اللحم المحروق هو قربان طعام تسامى وتحول إلى دخان له رائحة وأن الآلهة تستمتع برائحة القربان لا بمادته. وتشبيه التقدّمات التي توهب للموتى هنا أيضاً يساعدنا على فهم وجهة النظر؛ فكانت فكرة أن الموتى لا يستفيدون من الهبات التي تدفن معهم مالم يتم تحويلها إلى إثبر عن طريق الحرق جديدة على الإغريق في القرن السابع قبل الميلاد، وهو ما استدل عليه من قصة برياندر وميليسا.<sup>٦٠</sup> وهناك فكرة مماثلة تبدو وقد ارتبطت بعادة الشرب بالنار وربما أضيفت في وقت مبكر إلى فكرة أن الآلهة باعتبارها كائنات إثيرية تمسح في الهواء فيتصاعد إليها دخان القربان في سحابات شهية. لذا فانتشار قرابين النار عند الساميين المستقرين وتفسيرها على أنها تقدّمات من دخان شهى تنم عن ثبات مفهوم طبيعة الآلهة، فعلى الرغم من أنه لم يكن مفهوماً روحياً خالصاً إلا أنه كان على الأقل مجرد من الحسية التامة.

٣. إن التفرقة بين القرابين التي توهب كلها للإله وتلك التي يقسمها الإله

وعابده تتطلب قدراً من الحرص في تناولها. ففي النمط المتأخر للطقوس الدينية العبرانية التي أقرها التشريع اللاوي نجد التفرقة واضحة تماماً. فالى النوع الأول تنتمي التقدّمات النبائية («مينحاه» في العبرية) التي كانت توهب للكهنة طالما أنها لم تحرق على المذبح، ومن بين القربان الحيوانية تنتمي اليه تقدّمات الخطيئة والتقدّمات المحروقة أو المحرّقات. ومعظم تقدّمات الخطيئة لم يكن من المحرّقات، بل كان الجزء الذي لا يحرق من اللحم يذهب للكهنة. والى النوع الآخر تنتمي الذبائح (زيباحيم أو شيلاميم، عاموس ٥/ ٢٢) أي كل القربان والنذور والتقدّمات الحرة العادية التي كان نصيب الإله منها هو الدم وشحم الأحشاء، أما بقية الجثة (التي كانت تدفع عنها رسوم معينة للكهنة القائمين على القداس) فكانت تترك للعابد لكي يقيم بها وليمة اجتماعية.<sup>٦١</sup> وفي الحكم على نطاق هذين النوعين من القربان وعلى معنامهما، فمن الأصلح أن نقصر اهتمامنا على أبسط أنماط التقدّمات وأكثرها شيوعاً. ففي أواخر عهد مملكة يهوذا وبعد السبي بفترة كانت بعض القربان والمحرّقات قد اكتسبت مكانة لم تكن لها في العصور القديمة. فتقدمة الخطيئة في التشريع اللاوي لم تكن معروفة في التاريخ القديم؛ والوظيفة التكفيرية للقربان لا تقتصر على نوعية محددة من التقدّمات، بل تشمل كل القربان.<sup>٦٢</sup> والمحرّقة مع قدمها لم تكن نمطاً شائعاً من القربان في العصور القديمة، وفيما عدا في الأعياد العامة الكبرى وفي ارتباط وثيق بالذبائح لم تكن تقدم إلا في مناسبات محدودة للغاية. وقد أدت المحن التي مبهت نهاية استقلال العبرانيين بالناس إلى البحث عن معانٍ دينية استثنائية لاستعادة عطف إله ييدو وقد أدار ظهره لشعبه. لذا فقد أصبحت الطقوس

والمُحرقات المكلفة أكثر شيوعاً، وبعد إلغاء المرتفعات المحلية زاد التأكيد على هذه المكانة الجديدة مع تدهور الأتماط الشائعة من القرابين. ولما كانت لكل جماعة محلية مرتفعها الخاص بها كانت القاعدة أن كل ذبيحة تذبح للطعام يجب تقديمها على المذبح، وكل طعام يحنوى على اللحم كان يتخذ طابع القرбан. ٦٣ ونظراً لأن الناس كانوا في العادة يعيشون على الخبز ولفاكهة واللبن ولا يأكلون اللحم إلا في الأعياد، فقد كان من اليسير عليهم مراعاة هذه القاعدة طالما ظلت الأقداس المحلية قائمة. ولكن حين لم يبق هناك مذبح إلا بأورشليم لم يعد من الممكن الاحتفاظ بطابع الذبح والقربان، وبالتالي فإن تشريع التثنية يحل للناس ذبح الحيوانات الأليفة وأكلها في كل مكان شريطة أن «يسفك» دمها - وهو نصيب الإله قدماً - على الأرض. ٦٤ وحين ظهر هذا التشريع الجديد توقف الناس عن اعتبار أكل اللحم حملاً مقدساً، ومع أن الطابع الديني الخاص للطعام كان لا يزال يراعى بأورشليم في الأعياد الكبرى، إلا أن الولائم القربانية فقدت كثيراً من مكانتها القديمة وأصبحت للمُحرقة سمة أشد قداسة من الذبيحة حيث كان الناس يطعمون ويشربون كما يفعلون في ديارهم.

كان الأمر في العصور القديمة مختلفاً تماماً، فلم تكن الذبيحة أكثر شيوعاً من المُحرقة وحسب، بل كانت أيضاً أكثر ارتباطاً بالأفكار والأحاسيس الدينية السائدة عند العبرانيين. والدليل على هذه المسألة حاسم في الكتابات القديمة؛ وكانت «زبيح» (الذبيحة) و«مينحا» (التقدمة)، وهما القرابين التي تذبح لإقامة وليمة دينية، والتقدمات النباتية المقدمة على المذبح تشكل مجموع الممارسات الدينية العادية عند العبرانيين القدماء، ولا بد لنا أن نسعى لفهم هذه الطقوس

العادية قبل أن نتخوض في المشكلة الأصعب وهي الأنماط الاستثنائية للقربان. ولأن إذا نجحنا المحرقات جانباً يتضح أن التفرقة في الطقوس اللاوية بين التقدّمات التي يقسمها العابد مع إلهه والتقدّمات التي كانت توهب كلها للإله وتستهلك على المذبح أو يحصل عليها الكهنة تتفق مع التفرقة بين التقدّمات الحيوانية والنباتية. فكان يتم تقديم الذبيحة على المذبح، إلا أن الجزء الأعظم من لحمها كان يرد للمعابد ليأكله طبقاً لقواعد خاصة. فلم يكن ليأكلها إلا من كان طاهراً، أي من تأهل للمثول في حضرة الإله؛ وإذا لم يتم استهلاك الطعام في نفس اليوم أو في خلال يومين في بعض الحالات كان لابد من حرق بقيته.<sup>٦٥</sup> والمقصود من هذه التشريعات التأكيد على أن اللحم ليس عادياً، بل مقدساً<sup>٦٦</sup> وأن عملية تناوله هي جزء من القداس ولا بد من إتمامها قبل الخروج من الحرم.<sup>٦٧</sup> إذن فالذبيحة (زبيح) لم تكن مجردقدمة يضمن فيها الإنسان بالتنازل عن الذبيحة كلها للإله. بل كانت الأهمية المحورية للشعيرة تكمن في عملية التواصل بين الإله والإنسان حيث يحل للمعابد أن يأكل من نفس اللحم المقدس الذي يوضع جزء منه على المذبح باعتباره «طعام الإله». أما في التقدمة (مينحاً)، فلاشئ من هذا يحدث؛ فالقربان المقدس يرد الإله كاملاً، يتم دور العابد في القداس بمجرد أن يتقدم بقربانه. موز القول إن الذبيحة (زبيح) هي عملية تواصل بين الإله وأتباعه، في حين أن التقدمة (مينحاً) لم تكن إلا هبة كما يدل اسمها.

ولا يمكن الجزم بأن الفارق كما جاء في التشريع اللاوي كان يراعى قبل السبي في كل حالات التقدّمات النباتية. والاحتمال أنه لم يكن يراعى، إذ أننا

لجد في معظم الديانات القديمة أن التقدمة النباتية كانت تقبل في بعض الحالات بديلا عن القرابين الحيوانية، وبهذا فإن الفارق بين نوعي التقدمة يتلشى تدريجيا. ٦٨ إلا أنه لا بد في هذا الصدد من إضفاء وزن كبير على العرف الكهنوتي الذي يمثل أساس التشريع اللاوي. وكان من المستبعد أن يقوم الكهنة بابتكار فارق من النوع الذي وصفناه، وهناك في الحقيقة دليل قوي على أنهم لم يتكروه من عندهم. فمما لا شك فيه أن المصدر العادي للتقدمة (مبنا) في العصور القديمة هو تقدمه أبقار الثمار - أي تقدمه نسبة ضئيلة لكنها منتقاة من الناتج السنوي للأرض، وهو في الحقيقة التقدمة النباتية الوحيدة التي شرعت في أقدم التشريعات. ٦٩ وكانت أبقار الثمار دائما هبة تقدم للإله كاملة في حرمه. فكان الفلاح يحضرها في سلة ويضعها على المذبح، ٧٠ وطالما أنها لم تحرق بالفعل على المذبح فقد كانت توهب للكهنة ٧١ - لا للخدام مكافأة له على خدماته، بل للكهنة ككل باعتبارهم أهل الحرم. ٧٢

كانت تقدمه أبقار الثمار عند المبرانيين وعند غيرهم من سائر الشعوب الزراعية يرتبط بفكرة أنه لا يحل للمرء أن يأكل من الثمار الجديدة إلا بعد أن يحصل الإله على نصيبه منها. ٧٣ فالتقدمة تجمل المحصول كله طامما حللا، لكنه لا يجمله مقدسا، فلا يكتسب القدسية منه إلا النسبة الضئيلة التي تقدم على المذبح، أما الحزيرين المتبقى فيأكل منه الأطهار والأنجاس على السواء طوال العام. من ثم فهذا شيء مختلف كل الاختلاف عن القدسية التي تكتسبها القرابين الحيوانية، فلهما كله مقدس ولا يطعم منه إلا كان طاهرا. ٧٤

وكانت كل الذبائح عند بني إسرائيل القدامى قرابين، ٧٥ وما كان لإنسان أن



يأكل لحم بقر أو ضأنًا إلا ضمن شعيرة دينية، أما النبات فلم تكن له صفة القداسة؛ فما أن يتلقى الرب نصيبه من أبكار الثمار يصبح الخبز المحلى كله مشاعا. لذا فإن الفارق بين الطعام الحيواني والنباتي كان واضحا، ومع أن الخبز كان يؤتى به للحرم لكي يؤكل مع الذبائح إلا أنه لم يكن له نفس المغزى الدينى الذى كان للحم المقدس. ويتبين من سفر عاموس (٤/٤) أن العادة فى شمال إسرائيل جرت على وضع جزء من قوت العابد من الخبز المختمر العادى على المذبح مع اللحم القربانى، وكانت هذه العادة طبيعية؛ إذ ليس هناك ما يبرر ألا تكون للوليمة القربانية نفس المرفقات التى تكون لطعام الإنسان. ولكن ليس ثم ما يدل على أن هذه التقدمة كانت تضاف قدسية على نصيب العابد من الخبز فيصير خبزا مقدسا. والخبز المقدس الوحيد الذى نقرأ عنه هو ذلك الذى ينتمى للمكهنة لا للمناح. ٧٦ وأقرص الخبز العادى فى سفر اللاويين ١٤ والعدد ١٥/٦ تقدم للكاهن ولا توضع على المذبح، لكنها تتميز عن التقدمة (مبنا). ولم يكن للمكهنة فى المصور القديمة نصيب للمذبح من هذا النوع. فلم يكن لهم إلا أبكار الثمار وقطعة من لحم القربان، ٧٧ وهو ما قد يفترض على أساسه أن عادة تقديم الخبز مع الليحة لم تكن بدائية. ويتضح أن عاموس يوردها بقدر من الدهشة باعتبارها شيئا غير مألوف فى الطقوس اليهودية. ولم يكن من الممكن لوليمة قربانية أن تتكون من الخبز وحده بأى حال من الأحوال. فمن المسلم به طوال عهود التاريخ القديم أن الوليمة الدينية تحتوى بالضرورة على ذبيحة. ٧٨

يتضح من ذلك أن التفرقة هاهنا كانت بين التقدّمات النباتية، والفكرة

الأساسية فيها أنها حبة تقدم للإله، والقرايين الحيوانية وتهدف إلى التواصل بين الإله وأبناؤه؛ وهي تفرقة تستحق التتبع بمزيد من التفصيل في محاضرة أخرى

✱

## هوامش

<sup>١</sup> تنتمي تفاصيل قواعد الطقوس في أسفار موسى الخمسة إلى وثيقة ما بعد السبي التي تعرف «بالتشريع الكهنوتي» والذي تم اتخاذه تشريعاً لديانة بني إسرائيل بعد حركة عزرا الإصلاحية (٤٤٤ ق. م.). ويتنص إلى التشريع الكهنوتي سفر اللاويين والأجزاء المتماثلة من الأسفار القريبة منه، ومنها الخروج ٢٥-٣١، ٣٥-٤٠؛ العدد ١-١٠، ١٥-١٩، ٢٥-٣٦ (باستثناءات قليلة). وتربط بالتشريع رواية عن التاريخ المقدس منذ آدم وحتى يسوع، وهناك مادة دينية وجدت في الأجزاء التاريخية من الكتاب وخاصة في الخروج ١٢ حيث يعد تشريع الفصح كهنوتي في المقام الأول ويمثل طقوس ما بعد السبي. أما تشريعات سفر النشئة (ق. ٧ ق. م.) والتشريعات الأقدم بسفر الخروج (الإصحاحات ٢٠-٢٣، ٣٤) ليس بها الكثير من قواعد الطقوس الدينية التي كانت في المصور القديمة مسائل تتعلق بالتراث الكهنوتي ولا ينص عليها سفر تشريعي. ولابد من إلقاء نظرة منافية على ترتيب الأجزاء المتعددة لأسفار موسى الخمسة وتواريخها في الدراسة التاريخية لديانة العبرانيين. للقراء الذين يعتبر هذا الموضوع جديداً عليهم ينهل الرجوع إلى كتاب Prolegomena لـ هاوزن (الترجمة الإنجليزية له أعدها إيدن هام ١٨٨٣)، مقالة «Pentateuch» بدائرة المعارف البريطانية، الطبعة التاسعة؛ وكتابتنا بعنوان «Old Testament in the Jewish Church» (١٨٩٢، ٢٦)، «Introduction» للأستاذ دراير.

<sup>٢</sup> انظر Wellhausen, *Prolegomena*, chap. ii. وتحديد العبرانيين لأنواع الذبائح

يمكن مقارنته بما يقدم على اللوائد القرطاجية من مال يلحق للكهنة لمختلف أنواع القربان (CIS. Nos. 165, 164) إلا أن المعلومات في هذا الصدد على درجة من الندرة تجعل من الصعب الإفادة منها.

3CIS. Nos. 165, 167.

4Dea Syria, liv.

5Lucian, *ut sup.* (Syrians); Sozomen, vi. 38 (all Saracens).

6Well. p. 112; وسبب هذا التشريع وبعض الاستثناءات: لحارث ٢٩٩؛ لسان ٢١١؛ وسبب هذا التشريع وبعض الاستثناءات: Well. p. 112; سيضع في الخاتمة.

٧ اللاويين ١/١٤، ٦/١٢، ٨/١٤، ١٤/٢٢، ١٥/٢٩؛ العدد ٦/١٠. ويتحدث نفس السفر عن مصفورين أحدهما يذبح ويستخدم دمه ضمن طقوس تطهير مريض البرص أو البيت الذي يصاب بالبرص (اللاويين ١٤/٤ وما بعدها، ٤٩ وما بعدها). كما أن الحمام والحمام عده في احتفالات المهد قديما (التكوين ٩/١٥ وما بعدها). أما عدم استخدام المبرانيين للحمام في أية قرابين عادية فلا يمكن أن يتفصل في أصله عن السمة التقديسية التي تغطي على هذا الطائر في ديانة الساميين الوثنيين. فلم يكن السريان يأكلون الحمام وكانت مجرد ملامسته تجعل الإنسان نجسا لمدة يوم (Dea Syria, liv.). وفي فلسطين أيضا كان الحمام مقدسا عند الفينيقيين والفلسطينيين، وعلى هذه العقيدة بنى الاتهام اليهودي ضد السامريين بأنهم كانوا يعبدون الحمام (انظر 1. i. Bochart, *Hieroicoicon*). بل إن الحمام المقدس الذي لا يحل إيذاؤه موجود حتى بمكة. وفي عهود التحليل كان الحمام من الطيور «الطاهرة» عند المبرانيين بالطبع، ولكن من الغريب أننا لا نقرأ شيئا عن حلية أكل لحمة في المهد القديم - ولا حتى في سفر الملوك الأول ٥/٢ وما بعدها - مع أنه من الأطعمة الشائعة في كل أنحاء الشرق.

٨ انظر المحاضرة الثامنة.

٩ انظر ميخا ٦/٧ واللاويين ١/٢ وما بعدها.

١٠ المزامير ١٤/١٠٤ وما بعدها.

١١ يمكن تفسير لفظ «بلل» في نقوش (CIS. No. 165) في ضوء سفر اللاويين (١٠/٧)

على أنها خبز أو طعام «ملتوث بزيت».

١٢ اللاويين ١٣/٢.

١٣ القضاة ١٣/٩.

١٤ العدد ١٥/٥.

١٥ للاطلاع على بعض الاستثناءات انظر Aesch., *Eum.* 107; Soph., *Oed. Col.*

100 (عن ثرابون الإغريق للأكلية والخوريات)، و Athen. xv. 48 (عن ثرابون الشمس في

[ميسا]).

16Well. p. 111 sq.; CIS. No. 165; No. 167.

١٧ لم يكن تحريم التقرب بالخمائر على الملح يراعى عند بني إسرائيل الشماليين في كل أنواع قربانهم (حاموس ٥/٤)، كما نجد آثارا لمزيد من التحرر في هذا الصدد في سفر اللاويين ١٣/٧، ١٦/٢٣. ومن الغريب أن يجعل النبيذ في القربان وتحرم الخمائر، إذ يعد الخمير من نواتج التخمر، والخبز المخمر والنبيذ بالنسبة للبدو من الرفاهيات الأجنبية (الخمر والخمير، الألهاني، ج ١٩، ص ٢٥)، حتى أن كليهما كانا ناهرين في أقدم أنماط القربان العبرانية. لذا فإن استمرار تحريم الخمير في القربان يمد تحليل النبيذ لا يمكن اعتباره مجرد تحفظ ديني، بل لابد أن كانت له أهمية أكبر من ذلك. وربما كان تحريم الخمير في أقدم أشكاله لم يكن يسرى إلا على عيد الفصح الذي تشير إليه الفقرة ٢٥ من الإصحاح ٣٤ من سفر الخروج. ويرتبط تحريم الخمير في هذا السياق بتشريع عدم ترك الدمن واللحم حتى الصباح. إذ تنص صراحة من حين لآخر أن هناك تشريعا مماثلا يسرى على بعض قربان العرب فيما يشبه عيد الفصح، حيث كانت تؤكل نيئة تماما قبل شروق الشمس. وكانت الفكرة في هذه الحالة أن فعالية القربان تكمن في سحق الحن للذبيحة ودعمها. لذا كان لابد من تجنب الفساد والعلاقة بين التخمر والفساد لاحتياج إلى

يضاح.

والتشريع الإيجابي الوحيد بتحريم استخدام اللبن في القرابين هو الذي ورد بسفر الخروج (٢٣/١٩، ٢٦/٣٤): «لا تطبخ جديا بلبن أمه». ولبن الأم هو لبن الماعز وهو الذي كان شائع الاستخدام (الأمثال ٢٧/٢٧)، ولا يزال اللبن «المطبوخ» باللبن من الأطعمة الشائعة بالجزيرة العربية؛ وبدل سياق فقرات سفر الخروج على وجود نوع قديم من القرابين تشير إليه الفقرات؛ انظر القضاة ١٩/٦ حيث نجد حرق الفطير واللحم. ومن الواضح أن القرابين الملتوت في اللبن المختمر يعتبر من الخمير؛ إلا أن هذا لا يصل إلى جذور الموضوع. فكثير من الشعوب البدائية كانت تعتبر اللبن كالدم، ومن ثم فإن أكل «جدي مطبوخ في لبن أمه» يوازي أكل الشيء بدمه ومحرم على العبرانيين مع غيره من القرابين الدموية الخاصة بالوثنيين.

١٨ اللاويين ١١/٢.

19C/S. No. 166.

٢٠ ومصطلح «هبلوليم» الذي يطبق بسفر اللاويين (٢٤/١٩) على الثمرة المقدسة التي تحملها شجرة جديدة في سنتها الرابعة تطبق في سفر القضاة (٢٧/٩) على وليمة قطف الكروم بالحرم. وكان قربان الثمار القرطاجي يتكون من خصن فاكهة يشبه الـ «إتروج» في عهد المطال اليهودي الحديث. وقد قُدر استخدام «ثمار بهيجة» في هذا العيد في سفر اللاويين ٢٣/١٤، إلا أن مصيرها لم يحدد. ومع أن النطق الذي يتناول هذه الشميرة في قرطاج يمزق يبدو أن الثمار كانت تقدم في المنبح إذ يرد ذكر البخور معها؛ ولا شك أن هذا هو المعنى الأصلي للشميرة العبرانية أيضا. انظر «أقراص الزبيب» في موشع ١/٣ التي يدل السياق على ارتباطها بعبادة الهليم.

ولفظ «هر» في السياق لا يمكن أن تعني «فريسة» بل لابد أن 21C/S. No. 165, 167.

تؤخذ بمعنى طعام الجيوب كما في يشوع ١١/٩ وما بعدها، وهو «الزاد» المؤلف لدى الشعوب الرراعية.

٢٢ انظر الروايات القديمة وتاريخها بما ورد لدى دوتى (Doughty, i. 325 sq). وعبرة  
 فريكل (Fränkel, *Fremdwörter*, p. 31) التي يقول فيها إن العرب كانوا يعيشون على  
 اللحم تقلل من أهمية اللبن كغذاء عند كل القبائل العربية، ولابد من إدراك أن اللحم المقصود  
 هنا هو لحم فرائس الصيد. والشواهد على هذه المسألة واضحة؛ وبناء على المبارات المصرية  
 التي وردت لدى آخرين لابد من تفسير العبارات الغامضة التي وردت لدى ديوورس (١٩).  
 (٩. ٩٤) وأجاثاركيدس من الغذاء القديم عند الأنباط: كان الغذاء الذي يحصلون عليه من  
 قطعانهم هو اللبن في المقام الأول. ومن قبائل العرب من لم يكن لديهم قطعان وكانوا  
 يعتمدون على الصيد اعتماداً تاماً.

٢٣ التكوين ٧/٢٧.

٢٤ اللاويين ١٣/٢، ١١/٥، ١٦/٦.

٢٥ ياقوت، Wellh. p. 58 sq.

٢٦ الإلياذة، ٩، ٥٣١.

27 αριοφαοδ, ταυροφαοδ, Διονυσιοδ ἀμνηστηδ.

28 Herod. i. 181, 183; Diod. Sic. ii. 9. 7.

٢٩ والقصة طالما أن لها أساس حقيقي ربما كانت مستمدة من المعتقدات المصرية؛ إلا أن مصر  
 وبابل كانتا متشابهتين في هذا الصدد؛ هيرودوت، ١، ١٨٢.

٣٠ لعل هذا ينطبق أيضاً على سائر القرابين المصرية، ومنها القمح والشعير المقدم للمُخَصَّصة  
 (الآزرقى، ص ٧٨). وكما كان الحمام طائراً مقدساً بمكة فإن لقب «مُطعم الطير» الذي كان  
 يطلق على الصنم المقام بالروة (نفس المصدر) يبدو كإشارة إلى القرابين المسائلة وليس إلى  
 اللبائع التي تترك أمام الإله. ولعل الصنم المصنوع من الخيس، أي من كتلة من المعجونة المجونة  
 بالزبد واللبن الرائب والذي اتهمه ابن خنيفة في زمن للجاعة (انظر تحقيق) سوت لابن قتيبة  
 ص ٢٩٩؛ والبيروني ص ٢١٠) كان ينتمي إلى التوعية المنتشرة من قرابين الحبوب التي كانت

Liebrecht, Zur <sup>أشكّل على هيئة</sup> أصنام بدائية ويتم اتهامها في طقوس سرية ( *Volkskunde*, p. 436; *ZDMG*. xxx. 539).

31 *Leb. Moh.* iii. 457.

٣٢ انظر للمحاضرة الرابعة. ولقب «مطعم الطير» الإلهي ليس إلا مثالا واحداً وهناك أيضاً رواية الهمداني عن قرابين ساويد (177, *Supra*).

33 *Strabo*, xvii. 1. 39 sq. (p. 812).

والمعلانية المتأخرة التي حولت الإله الذئب إلى قاتل للذئب. 7. 9. ii. *Pausanias*, ظهرت القصة أيضاً وروى أن اللحم كان يسمم بأمر من الإله بأوراق شجرة ظل جذعها باقياً داخل المبد فيما يشبه خلتجة بيبولوس.

٣٥ انظر 186. p. 1886, *Nöldeke, ZDMG*. 192, 309; *Kinship*, ولزهد من المعلومات عن الإله النسر عند الحميريين انظر 600. *ZDMG*. xxix.

٣٦ ابن هشام، ص ١٠٠، الطبري، ١، ١٠٧٨.

٣٧ ودليل نيلوس له أهمية بالغة في هذا السياق؛ فالفاصل بين عصره وعصر ألكم المواريث المحلية لم يكن كافياً بل درجة تسمح بتطور نقي من القرابين يستلزم فيه عن المائدة القرآنية؛ *Infra*, p. 338.

لإكمال التوازي بين قرابين النصح وقرابين رجب، يحاول 38 *Wellhausen*, p. 94 sq. المهاورن الربط بين عناير رجب والتقرب بياكورة نسل الماشية. ويفرق التقاليديون كالبخاري (ج ٦، ص ٢٠٧، في أواخر كتاب المقيّة) بين «الفرع» و«العتيرة»، إلا أن الفارق بينهما ليس حاسماً. فلفظ «فرع» في المعاجم لا يقتصر على بياكورة نسل الماشية التي يتم ذبحها قربانا ولحمها لا يزال كالصمغ (لسان العرب، ١٠، ١٢٠)، بل يطلق أيضاً على التقرب بحيوان واحد من مئة. في حين أن لسان العرب (٦، ٢١٠) يعرف العتيرة بأنها «أول ما يُتَج» ويتم ذبحه قربانا للآلهة. وإذا قبلنا هذه العبارة دون تحفظ وننفس اللبس المحيط بالموضوع عند العرب اللاحقون فإنها

تقدم الدليل الذي يبحث عنه فلهاوزن.

انظر الآيات التي يستشهد بها ص ١٦، ٥٦؛ وللإطلاع على المقارنات: 39Wellh. p. 115؛  
الشعرية انظر ابن هشام، ٥٣٤.

ويتم الاستشهاد في بعض الحالات بالفقرة ٧. 4. 9. ٣. ٣. 4. ٧. ١٥ من الإصحاح ١٥ من سفر العدد للتدليل على أن الخمر في العصور القديمة كان يراق على لحم  
الذبيحة، إلا أن الفقرة ٧ من الإصحاح ٢٨ من نفس السفر تناقض هذا التفسير.

٤١ يرد مصطلح *ayia botruon* بأساطير صور عن اختراع الخمر (Ach. Tattus, ii.)  
(2)، وربما كان ترجمة لعبارة فينيقية قديمة.

42Kinship, p. 261 sq.; Wellh. p. 121.

٤٣ [رميا ١٩/١٣، ٣٢/٢٩، ٤٤/١٧، ١٨. من هذه العبادة التي كانت تمارس على أسطح  
البيوت انظر ما ذكره سترابو (١٦، ٤، ٢٦) عن القرابين المسكوبة والبخور اليومي الذي كان  
الأنباط يقدمونه للشمس عند مذابح كانت تقام على أسطح البيوت. وكان لابد من أداء طقوس  
القرابين في وجود الإله (انظر Nilus, pp. 30, 117)، وإذا كانت الشمس أو «ملكة السماء»  
تُجبد كان لابد من اختيار مكان مكشوف على السماء.

٤٤ انظر 448 sq. وكان يتم سكب الماء في مجرى خاص في المنبع.  
Succa, iv. 9; Lightfoot on John vii. 37; Reland, Ant. Heb. p.

٤٥ يورد فريزر (Frazer) أمثلة عديدة على ذلك في كتابه (Golden Bough, i. 13)  
sq. وقد أضيف إليها سكب الماء السنوي بإصفهان (البيروني، ص ٢٢٨ وما بعدها؛  
القزويني، ١، ٨٤).

٤٦ Frazer, ut supra; (أو ربما 46Frazer, ut supra; (أو ربما  
الظباء) تساق إلى الجبال وقد ربطت على ذيولها جمرات نار فيما يبدو وكأنه محاكاة للرمح.  
انظر فلهاوزن ص ١٥٧؛ لسان العرب، ١٥، ١٤٠؛ راجع، ١، ٩٤.



ورد تلميح عن نفس هذه الشعيرة لدى ميليتو في كتاب كيريتن. 47 *Dea Syria*, 13. (Mehto in Cureton, *Spic. Syr.* p. 25).

٤٨ كان سكان ما بين النهرين يسمون القرات «البحر» (Philostratus, *Vita Apollonit*), (i. 20).

٤٩ لشعيرة سكب الماء في الشق ما يوازها في الطقوس الحديثة عند عين الماء خارج بوابات صور حيث يتمكر الماء ويصطبغ باللون الأحمر في الخريف، فيحتشد الأهالي ويقبسون عيداً كبيراً ويردون إليه صفاءه بسكب إناء من ماء البحر في منبعه (Volney, *État pol. de la* *Syrie*, chap. viii.; Mariti, ii. 269). ويقام الاحتفال هذا في أواخر موسم الجفاف حيث يقل منسوب الماء. والقاعدة أن سكب الماء في العقائد الغيبية المبكرة كما سبق أن رأينا يعتبر من أعمال السحر طلباً للمطر، وربما كانت شعيرة الخيرة تهدف في حقيقتها إلى استجلاب المطر.

٥٠ التكوين ٢٨/١٨؛ ٣٥/١٤.

٥١ حزقيال ١٦/١٨.

٥٢ ابن هشام ص ٣٠٣.

٥٣ انظر Tylor, *Primitive Culture*, ii. 346. والقصة التي يرويها باقوت (٢، ٨٨٢) عن المفريت الذي ظهر بمجد ريام والذي تم تقديم أنية مائة بدماء اللبائع له فشرّب منها يبدو أنها ترجع لأصل يهودي. وكان هذا المفريت في بعض الروايات يتخذ شكل كلب أسود (ابن هشام، ١٨).

٤ بالنسبة لأمريكا انظر Bancroft, *Native Races*, ii. 346، والدم الطازج في أفريقيا كان يعتبر طعاماً شهياً عند زنوج النيل الأبيض (Marno, *Reise*, p. 79)؛ وكان يشربه محاربو قبائل الماساي (Thomson, p. 430)؛ ويؤكد عدد من الرحالة أن قبائل الجالا تشربه. ودم الضواري الخالص محرم عند قبائل الهوتيتوت على النساء وليس على الرجال، Kolben,

205. *State of the Cape*, i. وفي الحالة الأخيرة نجد أن الدم طعام مقدس. للاطلاع على شرب الدم عند التتار انظر Yule, *Marco Polo*, i. 254. وحين لا يستخدم الملح المعدني للطعام يمثل شرب الدم عنصرا هاما كما يشير نومسون.

٥٥ المبدئي، ٢، ١١٩؛ الخماسة، ص ٦٤٥ البيت الأخير. وتقودنا بعض المصادر إلى أن ذلك فيما إذا كانت هذه الثميرة قاصرة على أوقات الجاعة أم أن هذا النوع من الطعام كان يستخدم بصورة منتظمة وهو ما كان يحدث عند سكان الكهوف على الجانب الآخر من البحر الأحمر (Agatharchides, *Fr. Geog. Gr.* i. 153).

كان العبيد في أحد المخيمات العربية بنامون بجوار «الدم والروث» 56Wellh. p. 114. (الأفاني، ج ٨، ص ٧٤) صموئيل الأول ٨/٢.

٥٧ لاندري ما إذا كان يحرم دم الفريسة على العبرانيين قد تم قبل تشريع اللاويين (١٣/١٧) أم بعده؛ التثنية ١٦/١٢ يتسم بالغموض في هذا الصدد. وهناك توافق بين الإسلام واليهودية فيما يتعلق بتحريم شرب الدم وأكل الميتة (اللاويين ١٧/١٥ ابن هشام ص ٢٠٦). ٥٨ فصل (١١)؛ انظر Pinder, *Ol.* i. 90.

59Wellhausen. p. 161.

60Herodotus, v. 92. Joannes Lydus, *Mens.* iii. 27 حيث يقال إن الهدف من حرق الموتى السمو بالجسد والروح معا.

٦١ ترجم لفظ «زيساحيم» في التوراة الإنجليزية إلى sacrifices (فرايين)، وترجم لفظ «شيلاميم» إلى peace-offerings. وترجمة اللفظ الأخير غير مقبولة، فلفظ «شيلاميم» يسمب فصله عن الفعل «شيلم» (أن يدفع أو يؤدي فريضة، كالتلذذ مثلا). ولفظ «زيبج» هو اللفظ الأهم، ويشمل (كنظيره العربي «ذبيح») كل الذبائح الحيوانية بفرض الغداء، وهو ما يتفق مع حقيقة أن كل الذبائح في المصور القديمة كانت فرايين. وفي المصور اللاحقة حوّل توقف التطابق بين الذبيح والفريان لم يعد لفظ «زيبج» يصلح للدلالة على المصطلح الخاص بالطقوس

الدينية، وبالتالي أصبح اللفظ «شيلاميم» أكثر شيوعاً منه في الكتابات الأقدم.  
والألفاظ الواردة على قوائم قرابين أهل قرطاجة والمقابلة لللفظي «علاء» و«زبيح» هي «كلل» و«صوعيط». والأول هو اللفظ العبري القديم «كليل» (النشئة ٢٣/١٠ وصموئيل الأول ٩/٧)، أما اللفظ الأخير فيتسم بالنموض في التأصيل. وفي القرابين المحروقة عند أهل قرطاجة كان هناك وزن معين من لحم الذبيحة لاستهلاك على المذبح على ما يبدو، بل كان يقدم للكهنة (CIS. 165) كما هو الحال بالنسبة لتقديم الخطيئة عند العبرانيين، وهو ما قد يعتبر تعديلاً للمحرقة. أما «شيلم كلل» التي نجدها مع «كلل» و«صوعيط» في النقش ١٦٥ (وليس ١٦٧) فمن المستبعد أن تكون نوعاً ثالثاً من القرابين. ويعتبرها ناشر ومجموعة النقوش نوعاً من المحرقات، وهو ما لا يتفق مع المعنى العبري للفظ «شيلم». وربما كان قرباناً عادياً بصاحب المحرقة.

٦٢ زبيح و«مينحا» صموئيل الأول ٣/١١٤، ١٩/٢٦، والمزيد عن المحرقة في مينحا ٦/٦، ٧.

٦٣ هوشع ٤/٩.

٦٤ النشئة ١٢/١٥، ١١٦ اللاويين ١٧/١٠ وما بعدها. وكان شحم الأحشاء أيضاً يحتفظ به للإله منذ أقدم العصور (صموئيل الأول ٢/١٦)، وبالتالي فقد كان أكله محرماً (اللاويين ١٧/٣). ولم يمتد التحريم ليشمل الشحم الموزع على سائر أجزاء الذبيحة.

٦٥ اللاويين ٧/١٥ وما بعدها؛ ١٩/١٦، ٢٢/٣٠.

٦٦ حجي ٢/١٢، إرميا ١١/١٥.

٦٧ كانت الأعياد القربانية القديمة لا تزيد عن يوم واحد (صموئيل الأول ٩)، أو يومين على الأكثر (صموئيل الأول ٢٠/٢٧).

٦٨ نفى روما كانت نماذج من الشمع أو الدقيق تحمل محل الحيوانات. وكان هذا يحدث بائناً أيضاً. وقد وجدنا اسم «زبيح» ينطبق على التقدمة النباتية بقرطاج.

١٦٩ الخروج ٢٢/٢٣؛ ١٩/٣٤؛ ٢٦/٣٤.

٧٠ التثنية ١/٢٦ وما بعدها.

٧١ اللاويين ٢٣/١٧؛ التثنية ١٨/٤. ليس من الضروري في هذا المقام أن نحول انتباهها إلى لفارق الذي وجد في التراث بعد التوراتي بين «ريشيت» و«يكوريم»، وللمزيد عن ذلك انظر Wellhausen, *Prolegomena*, 3rd ed., p. 161 sq.

٧٢ يستنتج ذلك من سفر الملوك الثاني ٢٣/٩. وكانت التقديمية تقدم في بعض الحالات الرجل الله (الملوك الثاني ٤/٤٢) وهي طريقة أخرى لتقديمه للإله. والتقديمية (مينحا) في التشريع اللاوي تقدم كذلك للكهنة ككل (اللاويين ٧/١٠). وهذه نقطة هامة. فما يتلقاه الخادم من أجر يأتي من العابد نفسه، أما ما يتلقاه الكهنة فهو من عند الإله.

٧٣ اللاويين ٢٣/١٤؛ ٨؛ Pliny, *H. N.* xviii.

٧٤ موشع ٩/٤ لا تشير إلا للطعام الحيواني.

٧٥ ونفس الشيء ينطبق على الجزيرة العربية القديمة؛ Wellh. p. 114.

٧٦ صموئيل الأول ٢١/٤.

٧٧ التثنية ١٨/٣؛ ١٤؛ صموئيل الأول ٢/١٣ وما بعدها.

٧٨ ولري من جانبنا أن ماذكرناه هاهنا عن التناقض بين التخدمات النباتية والوليمة القرابية ينطبق أيضا على اليونان والرومان مع شيء من التفسير في حالة الولائم المنزلية التي لم يكن لها طابع ديني عند الساميين، أما في روما فكانت تصطبغ بصبغة مقدسة بتقديم جزء منها للآلهة المنزلية. لكن هذا لا علاقة له بالديانة العامة التي ينص تشريعها على أنه ليست هناك وبسة مقدسة بلاذبيحة. وينطبق هذا على عدد من الشعوب الأخرى، ويبدو من قراءتي وكأنه الفاعدة العامة لكن هناك استثناءات. فقد دلت صديقي الأستاذ ج. فريزر إلى كتاب Wilken *Alfoeren van het eiland Beroe*, p. 26 حيث أقيمت وليمة قرابية لباكورة لأرز

---

نسمى «أكل روح الأرز»، وهو ما يدل على أن الأرز كان يعتبر كائنًا حيًا. وفي حالة كهذه يمكن القول إن الأرز كان ينظر إليه كأضحية حية. فغالبا ماتت شعير الدياتلات الزراعية أكلًا من العقائد القديمة للعصور الرعوية.

✱

## المحاضرة السابعة

### باكورة الثمار والأعشار والأطعمة القربانية

تبين لنا في أواخر المحاضرة السابقة أن التفرقة بين «التقدمة» (منحها) و «الذبيحة» (ذبيح) في تشريع اللاويين تستند إلى عقيدة قديمة؛ فكانت فكرة مشاركة الإله في مائدة قربانية مقدسة قاصرة في المقام الأول على الذبيحة، وكان القربان النباتي يمثل تقدمة من العابد من نتاج الأرض. كما رأينا أن مفهوم الإله القومي باعتباره البعل أو سيد الأرض تطور مع تطور الزراعة والتشريعات الزراعية. فكانت مواضع الخصوبة الطيبة هي أرض البعل لأنها كانت تنمر دون تدخل من جانب الإنسان، وهذا هو الأساس الوحيد للملكية الخاصة للأرض في الفكر الشرقي؛ كما كانت هناك تقدمة مقدسة مستحقة على الأرض التي تحتاج إلى رى أيضا لأنها تروى من مصادر مائية تنتمي للإله وقد ينظر إليها على أنها مشحونة بالطاقة الإلهية. وتنتمي هذه الدائرة من الأفكار إلى حالة من حالات المجتمع كانت الزراعة والتشريعات المنظمة لها قد تطورت فيها بدرجة كبيرة، في حين أنها كانت غريبة على فكر الساميين ممن كانوا لا يزالون في مرحلة البداوة الخالصة. وليس هناك شك في أن التقدمة تعد شكلا من

أشكال القرابين أحدث زمناً من الذبيحة، فالبدواة أسبق من الزراعة. ويمكن لنا أن نؤكد أن فكرة المائدة القربانية باعتبارها نوعاً من المشاركة تعد أقدم من القربان باعتباره تقدمة وأن هذه الفكرة تطورت مع تطور الحياة الزراعية ومفهوم الإله باعتباره بعل الأرض. ولم يكن لفكرة التقدمة القربانية مكان بين العرب البدو بل كانت كل أنماط القرابين تقدم اختيارياً، وإذا استثنينا بعض الأنماط النادرة من التقدّمات - وخاصة القربان البشري - وربما في بعض التقدّمات الشديدة البدائية كسكب اللبن، نجد أن القربان كان يمثل مادة للتعمير عن المشاركة القربانية مع الإله.<sup>١</sup>

كانت فكرة التقدمة القربانية لدى معظم الأمم القديمة تتضح في أجلى صورها في شعيرة العُشر المقدس الذي كان يقدم للآلهة من ناتج الأرض وفي بعض الحالات من مصادر أخرى للدخل.<sup>٢</sup> وكان العُشر والتقدمة شيئاً واحداً في القدم، ولم يكن اسم العُشر يطلق على تقدّمات الأعشار فقط، بل كان المصطلح يشمل أية ضريبة يتم دفعها عن طوعية وبصورة ثابتة. وكانت هذه الضرائب تمثل مصدراً كبيراً من مصادر الدخل بالنسبة للحكام الشرقيين منذ أقدم العهود. فكان حكام بابل يحصلون عشر الواردات،<sup>٣</sup> وكان عُشر ثمار الأرض يحتل المكانة الأولى بين مصادر دخل حكام الفرس الإقليميين.<sup>٤</sup> وكان ملوك العبرانيين يجمعون الأعشار من رعاياهم، وقد تعد النسبة التي كان سليمان يجمعها من الأقاليم لدعم حكمه نوعاً من هذه الضرائب.<sup>٥</sup> من ثم فإن ضريبة العشر المقدس تنفق ومفهوم الإله القومي باعتباره ملكاً، فكانت الأعشار في صور تؤدي للكارث «ملك المدينة». ونبينا ديودورس<sup>٦</sup> أن أهل قرطاجة ظلوا

يرسلون عشر محاصيلهم لصور سنويا منذ أن أنشئت مدينتهم. وهذا هو أقدم صور العشر المقدس عند الساميين تتوفر لنا عنه معلومات دقيقة. ويلاحظ أنه كان ضريبة سياسية بقدر ما كان ضريبة دينية؛ إذ كان معبد ملكارث هو خزانة الدولة في صور، ويستحيل التفرقة بين العشر المقدس الذي كان يؤديه أهل قرطاج والضريبة السياسية التي كانت تؤديها المستعمرات الأخرى كأوريكا مثلاً. ٧.

وكانت أقدم التشريعات العبرانية تفرض أداء باكورة الثمار، لكنها لم تكن تعرف شيئاً عن العشر الواجب الأداء في قدس الإله. والحقيقة أن أقدم العبرانيين في العصور القديمة لم يكن بها مثل هذا النظام المحكم الذي يقضى بفرض ضرائب مقدسة على نطاق واسع. وحين أقام سليمان هيكله على غرار صروح حبرام الضخمة في صور برزت الحاجة إلى مزيد من النفقات الدينية؛ ولكن نظراً لتبعية الهيكل للقصر فقد كانت هذه النفقات جزءاً من نفقات بيت الملك، ولا بد أنها كانت تسدد من الضرائب التي تتم جبايتها لصيانة البلاط. ٨. أي أن عبء صيانة الحرم الملكي كان جزءاً من أعباء الملك؛ لذا فإننا نجد أن العشر الذي كان يؤدي للحرم مباشرة لم يكن يشكل جزءاً من عوائد الهيكل المشار إليها في سفر الملوك الثاني (٤/١٢). وفي شمال إسرائيل كانت الأقداس الملكية وأكبرها بيت إيل<sup>٩</sup> توضع في الأصل تحت رعاية الملك نفسه بنفس الصورة؛ ولكن نظراً لأن بيت إيل لم يكن المقر الثابت للبلاط وبالتالي لم يكن من الممكن ربط القرايين الثابتة المعتادة بمائدة الملك فلا بد أن كانت هناك ترتيبات خاصة تتخذ لها. ولما كان النوع الجديد والمتطور من الأقداس يرجع لتأثير



فينيقيا التي كان العشر الديني ضريبة قديمة فيها فقد كان من الطبيعي أن تكون هي التي تقترح المصدر الذي يمكن من خلاله تحسين الإنفاق على العبادات؛ وكان لابد أن يلقي عبء عبادة إله الأرض على الأرض. وبناء على التشابه العام للتدابير المالية في الشرق فمن المرجح أن ذلك كان يتم بتخصيص الضرائب التي تدفع سلعا لا نقدا للمحرم حيث كانت تفرض على المنطقة المحيطة به<sup>١٠٩</sup> لذا فمما يذكر أن الإشارة الوحيدة قبل إشارة سفر التثنية إلى العشر الواجب الأداء في الحرم تشير إلى «العمود الملكي» بيت إيل.<sup>١١</sup>

كان يتم إنفاق الأعشار التي تؤدي للأقداس القديمة في أوجه شتى، ولم تكن عائدا يخصص لإعاشة الكهنة كما حدث بالنسبة للأعشار العبرانية في ظل الحكم الكهنوتي؛ وهكذا نجد في جنوب الجزيرة العربية أعشارا مخصصة لتشييد النصب المقدسة.<sup>١٢</sup> بل كانت تخصص لولائم وقرابين ذات سمة شعبية عامة يحضرها أتباع الإله مجانا.<sup>١٣</sup> ولم يكن من الممكن غياب هذا العنصر عن أقداس العبرانيين الملكية، حيث كان إكرام كل من يحضر الولائم الدينية الكبرى بلا استثناء يعد فريضة على الملك حتى في عهد داود.<sup>١٤</sup> وهكذا نجد أن عاموس يعتبر العشر بيت إيل واحدا من العناصر الرئيسة التي تسهم في الإنفاق على الولائم الفاخرة التي كانت تقام في ذلك المكان المقدس.

ولو صحت هذه الرواية فإن الأعشار التي كانت تجبي بيت إيل كانت أقرب إلى الضريبة التي تفرض على بعض الأراضي ولابد أن السلطة الملكية هي التي كانت تفرض أداءها. ولم يكن يمكن لكل فرد أن يتفقاها من نفسه على

إقامة وليمة دينية خاصة له ولأسرته، بل كانت تخصص لتمويل القرابين العامة أو الملكية. وينبغي الإشارة إلى أن هذا الرأي يخالف ما اتفق عليه النقاد المحدثون. فالأعياد القديمة بأقداس العبرانيين قبل العصر الملكي لم يكن يتم الإنفاق عليها من أى مورد عام، بل من جانب كل من يأتى إلى الحرم بفدوه، وبكل ما يلزم لإقامة مأدبة فاخرة يتخذ لحم القرابين المكانة الأولى فيها. ١٥ ومن المفترض أن هذا الوصف كان لا يزال ساريا على الولايم فى بيت إيل فى عصر عاموس وأن الأعشار كانت هى الشرط لكى يأتى المزارع بأقربائه وأصدقائه إلى الوليمة. ويبدو هذا الرأى مقبولا لأول وهلة، خاصة حين نجد أن سفر التثنية الذى دون بعد قرن من نبوءة عاموس ينص على أن الأعشار السنوية كان ينفقها كل رب بيت على إقامة وليمة عائلية لأهل بيته بين يدي يهوه. ولكن لا ينبغي الرجوع من أحكام التثنية الإصلاحية إلى ممارسات الأقداس الشمالية دون مراجعة الاستدلال عند كل نقطة. والصلة بين العشر والضريبة أوثق وأقدم من أن تسمح لنا بأن نفر بصورة قاطمة بأن عشر التثنية السنوى الذى لا يتسم بأية سمة من سمات الضريبة هو الشكل البدائى من هذه الفريضة. ولاتقل هذه المشكلة صعوبة حين نعلم أن سفر التثنية ينص أيضا على عشر آخر لا يؤدى إلا كل ثلاث سنوات ويتسم بسمات الضريبة المقدسة بالفعل ولو أنه لا يخصص للهيكمل، بل للصدقات. ومن العسف أن نقول إن عشر التثنية الأول يتفق والعرف المتبع قديما وأن الثانى ماهو إلا بدعة ابتكرها مؤلف السفر؛ فهناك بعض الإشارات فى سفر التثنية نفسه تشير إلى العكس تماما. ففى الإصحاح ٢٦ فقرة ١٢ نجد أن السنة الثالثة التى يجب فيها أداء عشر الصدقات تسمى «سنة

العُشور» صراحة، وفي الفقرة التالية أدرج عشر الصدقات ضمن «المقدّسات»، في حين أن العشر السنوي المخصص للإتفاق على ولائم الأسرة في قدس الإله لا يدرج ضمنها. وفي ضوء هذه المصاعب يصعب افتراض أن أيا من أعشار التثنية يتفق تماما والعرف القديم. وإذا أمعنا النظر في وصف عاموس للمتعبد ببیت إيل ككل نجد أن السمة التي لا تخطئها العين هي أن الولايم الفاخرة بجوار الهياكل التي يصفها تختلف اختلافا نوعيا كليا عن الولايم البدائية القديمة في شيلوه كما ورد وصفها بسفر صموئيل الأول. فهي ليست احتفالات زراعية بسيطة ذات طابع شعبي، بل ولائم للأثرياء يتمتعون فيها على حساب الفقراء. والفكرة الأساسية في الإصحاح ٢ الفقرتين ٧ و٨ حيث يعتبر قدس الإله نفسه مقرا للظلم والابتزاز نجد أصداءها تتردد في السفر كله؛ والاثام الذي يوجهه عاموس للنبلأ لا يقتصر على كونهم أنقياء وظالمين في الوقت نفسه، بل إن نقاهم المترف يقوم على الظلم وعلى ما اكتسبوه من فساد كرسى القضاء المقدس وسائر أشكال الاستغلال. وليس هذا بالموضع الذي نبحت فيه عن بساطة وليمة الأعشار العائلية بسفر التثنية. لكنه الموضع الذي نتوقع فيه أن نجد الأعشار كما هو مفترض؛ فكانت هوائد الدين الرسمي التي فرضت أصلا لإظهار السخاء العام عند الهيكل ولتمكين الأثرياء والفقراء على السواء من الاستمتاع أمام الرب قد احتكرتها طبقة متميزة.

وبإدراك هذه النقطة يتم فهم ما طرأ على تشريع الأعشار في سفر التثنية من تفسيرات. ففي مملكة يهوذا لم يكن هناك حرم ملكي إلا ذلك الذي كان بأورشليم والذي كان مخصصاته جزءا من نفقات بيت الملك، وليس من

المرجح أن يكون أى جزء من الأعشار الملكية مخصصا للإتفاق على الأقداس المحلية. ولكن فى عصر مبكر كمصر صموئيل نجد ولائم دينية للعشائر أو القرى، وهو ما لم يكن مجرد تجميع للقرابين الفردية، وبالتالي كان لابد من تحميلها على الموارد العامة؛ ومع ازدياد سمة الترف فى الدين كان من الطبيعى أن يتم فرض ضريبة ثابتة على الأراضى للإتفاق على الخدمات العامة كذلك التى كانت تجبى عند الفينيقيين. ولم تكن مثل هذه الضريبة تؤدى للكهنة، بل لزعماء العشائر، أى الأثرياء، كما كانت عرضة لنفس المفساد التى كانت سائدة بشمال المملكة. والعلاج الذى يقترحه سفر التثنية لهذه المفساد هو ترك كل مزارع ينفق أعشاره كما يشاء فى الحرم المركزى. إلا أن هذا التشريع لو كان قد ظل وحيدا لكان قد تطور الى إلغاء كامل للموارد العامة التى كانت مع سوء استخدامها عمليا مخصصة نظريا للإتفاق على المائدة العامة التى كان لكل فرد الحق فى الحصول على نصيب منها والتى كانت بلاشك فى صالح طبقة الأجراء المعدمين ولم يكن تمويلها بشكل عبثا على المزارعين الفقراء. ١٦. وتم التغلب على هذه المشكلة بالمشر المفروض كل ثلاث سنوات والمخصص للصدقات المقدمة للفقراء المعدمين وللأوين الذين لا يملكون أرضا. ويمكن القول إن هذا المشر المفروض كل ثلاث سنوات كان هو المشر الحقيقى الوحيد الباقى - أى الضريبة الوحيدة المفروضة لغرض دينى - ويقوم عليه التاريخ التالى للأعشار العبرانية كله. أما العشر الآخر الذى لم يكن فريضة بل كان ذا طابع تطوعى فيحتفى تماما فى التشريع اللاوى.

وإن صح هذا الوصف للعشر العبرانى فلا بد أن يكون ذا أصل حديث نسبيا

- وهو ما يستتج من صمت أقدم التشريعات عن ذكره - ويلقى قليلا من الضوء على المبادئ الأصلية للقربان السامى. فكان المبدأ القائل بأن إله الأرض له ضريبة على زيادة الثماء قد تم التعبير عنه أصلا بمنح باكورة الثمار فى وقت كانت الأقداس ورهابتها أكثر بدائية من أن تحتاج الى أية فروض صارمة لدعمها. فنشأت ضريبة العشر حين أصبحت العبادة أكثر تعقيدا بحيث كان لابد من فرض ضريبة ثابتة للوفاء بمتطلباتها. واتخذت الضريبة شكل خراج على ناتج الأرض، لأن هذا كان مصدرا عاديا للدخل لكل الأغراض العامة من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن مثل هذا الخراج كان له ما يبرره من وجهة النظر الدينية لاتفاقه من حيث المبدأ مع قربان باكورة الثمار ولكونه يمثل ضريبة للإله من النعم الزراعية التى أنعم بها. إلا أن التشابه بين الأعشار وبكورة الثمار يقف عند هذا الحد. فكانت البواكير تمثل قربانا خاصا من جانب العابد يأتى بها معه الى الهيكل ولا يسأل عن آدائها إلا أمام الرب وأمام ضميره. أما العشر فكان لريضة عامة تفرضها الجماعة بفرض الوفاء بما يفرضه الدين من أعباء عامة. ولم يكن هناك من حيث المبدأ سبب يمنع من استخدامه لأى غرض يتعلق بالممارسات الدينية العامة التى تحتاج الى المال؛ وكانت الطريقة التى ينبغى إنفاقها بها تتوقف لا على الفرد الذى يدفع العشر، بل على الحاكم أو الجماعة. وفى عصور لاحقة بعد السبى تم تخصيصه كاملا لدعم الكهنة. ولكن يبدو أنه كان فى إسرائيل القديمة لا يستخدم إلا لإقامة الولائم العامة فى قدس الإله. وهو فى هذا الشأن يختلف اختلافا جليا عن باكورة الثمار التى كانت تقدم فى احتفال عام لكنها لم تكن تشكل جزءا من مادة الاحتفال. وكانت الوليمة

المقدسة حيث يتناول البشر والآله الطعام معا منبثة الصلة أصلا عن القرابين النباتية التي كانت تؤدي كضريبة للإله، إذ كانت المادة الرئيسة في هذه الوليمة هي الذبيحة. وسرى من حين لآخر أن اللييحة في أصلها لم تكن هي القران الخاص لأحد الأفراد، بل هي قريان عشيرة، ومن ثم فقد كانت المائدة القرابية تتخذ طابع الاحتفال العام. أما في ذلك الوقت فحين كانت تتم إقامة احتفالات هامة على نطاق واسع يقدم فيها خزين لحم القرابين وكل ألوان الترف كما جرت العادة في إسرائيل في ظل حكم الملوك، كانت التكاليف ترتفع ولا يمكن الوفاء بها إلا من المال العام. ولم تكن إسرائيل في عصر الملوك مجتمعا بسيطا يتألف من مزارعين يعيشون جميعا بطريقة واحدة ويجتمعون معا ليقيموا احتفالا ريفيا بما أتى به كل منهم من حقله الى قدس الإله. ولم تكن الولائم الكبرى كذلك التي كانت تقام بيوت إيل بهذه البساطة، بل كانت ولائم للطبقة العليا وكان للفقراء فيها نصيب ضئيل. وكان مورد هذه الولائم هو العشر، إلا أن الفقير دافع العشر لم يكن يتخذ مكان المضيف صاحب الوليمة، إذ كان تنظيم الحفل بيد الطبقة الحاكمة التي كانت تتلقى الأعشار وتنفقها على الوليمة بحيث تحتفظ لنفسها بنصيب الأسد منها. ومع ذلك وكما كان الحال في سائر المناطق القديمة لم يكن يتم تجاهل المبدأ الأصلي للاحتفال العام تماما؛ فكان كل مزارع ينال نصيبا من الطعام والشراب بحيث يتم إرضاء الجميع. ١٧ ولا يفترض بالطبع أن كل الولائم كان لها هذا الطابع العام. فكان الأفراد لا يزالون يأتون بنذورهم وعطاياهم التطوعية وكانوا ينظمون حفلاتهم العائلية الخاصة، ولو أن هذه الحفلات في اعتقادي كانت مستقلة تماما عن الأعشار التي

كانت ضريبة عامة تخصص للجانب العام من الدين، من ثم فإن نظام العشر في مجمله لاشأن له بالديانة العبرانية البدائية؛ والنقطة الوحيدة التي تلقى الضوء فيه على المراحل الأولى منه هي أنه ما كان لينشأ إلا في ظل مفهوم يعتبر أداء القرايين فريضة عامة ويعتبر الاحتفال القرآني ذا طابع عام في جوهره. وهذه النقطة على درجة كبيرة من الأهمية وينبغي أن تكون واضحة لنا فيما بعد.

قبل عزل أية موارد عامة وتخصيصها للإنفاق على شعيرة القربان بزمن طويل كان النمط العادي للعبادة العبرانية ذا طابع اجتماعي في جوهره، إذ كان الدين في القدم من شئون الجماعة لا الفرد. فكان القربان احتفالاً عاماً يخص بلدة ما أو عشيرة من العشائر،<sup>١٨</sup> وكان الأفراد قد اعتادوا على تأجيل قراينهم للاحتفال السنوي وإشباع أحاسيسهم الدينية في الفترة الفاصلة بالوفاء بالنذور حين يقبل موسم الأعياد.<sup>١٩</sup> وحينئذ كانت الحشود تتدفق إلى داخل قدس الإله من كل حذب وهم في أبهى حللهم<sup>٢٠</sup> ويسيرون في مروح وهم يغنون<sup>٢١</sup> حاملين معهم الذبائح والقرايين والخبز والخمر وما يحتاجون إليه في عيدهم.<sup>٢٢</sup> وكان الكرم سمة مثل هذه الأعياد؛ فالقربان لا يكتمل بدون ضيوف، وكان الطعام يوزع على الأثرياء والفقراء على السواء في إطار دائرة معارف صاحب القربان،<sup>٢٣</sup> وكان القصف والمرح يسودان الاحتفال، فكان الناس يأكلون ويشربون ويمرحون بين يدي الرب.

والصورة التي استقيتها من غط هبادات العبرانيين لا تحتوي على شيء يخص ديانة يهوه. ويتضح من العهد القديم أن الشعائر الدينية في قدس الإله العبراني والكنعاني كانت متشابهة حتى أن عبادة يهوه وعبادة البعل لم يكن يفصل بينهما

أى خط واضح فى نظر عامة الشعب وأن النعمة السائلة ومزاج الأتباع فى كلتا الحالتين كان يحدد الطابع الاحتفالى للقداش. ولم يكن انتشار الاحتفال القربانى باعتباره النمط الثابت للدين قاصرا على الشعوب السامية؛ فكانت نفس هذه النوعية من العبادات سائدة فى اليونان وإيطاليا القديمة، وتبدو وكأنها النمط العالمى العام للمعتقدات المحلية الخاصة بالمجتمعات الزراعية الصغيرة التى تطورت عنها كل الأمم ذات الحضارة القديمة. فنجد فى كل مكان أن القربان يستتبع فى العادة احتفالا، وأن الاحتفال لا يقوم بلا قربان، ولا يكمل العيد إلا باللحم. وكانت القاعدة أن كل ذبيح يمد قربانا وهى قاعدة لم تكن قاصرة على الساميين.<sup>٢٤</sup> ويمكن اعتبار أن هوية المناسبات الدينية والأعياد هى السمة التى تحدد نمط الديانة القديمة بصفة عامة؛ فالبشر حين يلتقون باللهم يحتفلون ويمرحون، وحين يحتفلون ويمرحون فإنهم يودون لو أصبح الإله جزءا من الحفل، وهى رؤية تناسب الديانات التى يكون المزاج السائد بين الأتباع فيها هو الثقة فى حب إلههم للبهجة دون أن يعكر صفوهم إحساسهم المعتاد بالذنب. ويكمن أساس هذه الثقة بطبيعة الحال فى النظر إلى الآلهة على أنها جزء لا يتجزأ من المجتمع الطبيعى لأتباعهم. والأب الإلهى أو الملك له نفس القدر من الاحترام والطاعة الواجبة للأب أو للملك البشرى، وما الديانة فى جانبها العملى إلا فرض من الفروض الاجتماعية وجزء واضح من سلوكيات الحياة اليومية تحكمه قواعد ثابتة يترى عليها الفرد منذ طفولته. وكل مواطن صالح يتميز بقلر من الخلق الاجتماعى فى تعامله مع جيرانه ويؤدى فروض دينه وآلهته لا يخشى أن يفرض عليه الإله مزيدا من القيود السلوكية أو شيئا من



العسر. فأخلق الاجتماعي والديني لايفضمان، والسلوك الذي يكفى لضمان احترام كرامة البشر يكفى أيضا لتحسين موقفه من الآلهة. وينبغي أن نتذكر أن الأخلاقيات القديمة كانت من الأمور المتعلقة بالعادات والعرف الاجتماعي وأن العرف في الأنماط البدائية من الحياة القديمة كان من القوة بحيث تنعدم الوساطة بين الوفاء بمعايير الواجب الاجتماعي التي يفرضها العرف والخروج تماما على الجماعة الاجتماعية والدينية. فمن يقف عامدا ضد أعراف المجتمع الذي يعيش فيه يكون من المنبوذين؛ أما الجرائم الصغيرة فكان يتم التفاوض عنها باعتبارها مجرد أخطاء قد تعرض مرتكبها للفرم لكنها لاخط من شأنه الاجتماعي أو احترامه لذاته بصورة دائمة. وقد يخطئ الفرد في حق إلهه، فيطالب بالاستغفار. لكنه في هذه الحالة يعرف أو يمكن أن يعرف من السلطات الكهنوتية ماينبغي أن يفعله لإصلاح ماأفسده، فتعود الأمور الى ماكانت عليه بعد ذلك. وفي ديانة كهذه لا مجال للإحساس بالخطيئة أو لأداء فروض دينية تعبر عن السعي الى التوبة والعمل على نيل عفو قد لايناله أبدا. ولاتظهر هذه الأحاسيس إلا عندما تبدأ الديانة في التدهار. فالديانات القومية والقبلية تسير كالألة، فالبشر راضون عن آلهتهم ويشعرون أن آلهتهم راضون عنهم. وإذا حدثت في أى وقت مجاعة أو وباء أو وقعت كارثة تتم عن غضب الآلهة فإن هذا لايلقى بظلال من الشك على كفاية النظام الديني القائم، بل لايزيد عن كونه دليلا على ارتكاب أحد الناس لخطأ فادح مما يجعل الجماعة كلها مسئولة عنه ولا بد لها أن تقوم الخطأ بما يناسبه من تعويضات. أما قدرة الجماعة على تقويم الخطأ والوقوف الى جانب الإله فهو أمر لاشك فيه؛ وما أن يسقط المطر

أو يتراجع الوفاء أو تمحى الهزيمة حتى تستعيد الجماعة ثقتها فى نفسها وتواصل الطعام والشراب والمرح بين يدي إلهها مع ضمان أكيد بأنها على وفاق تام معه. إن الديانة التى ترى فى الوليمة القريانية البهيجة خير تعبير جمالى تنطوى على نغمة للتفكير وروية للعالم وللآلهة يصعب إدراكها. فالحياة الإنسانية لا تكتمل فيها السعادة والرضا غاما، إلا أن الديانة القديمة تفترض أن السعادة والرضا يكتملان بعون من الآلهة لدرجة أن شعائر العبادة العادية ليست إلا مرحا وبهجة ولا تمير إلا عن رضا الاتباع عن أنفسهم وعن سلبهم المقدس وهو ما ينطوى على قدر من اللامبالاة وقلة على تنحية الماضى جانبا والاهتمام بالحظة الآنية وهو ما يميز بدوره لطفولة البشرية ولا وجود له إلا مع اللاوعى الطفولى بالقوانين الصارمة التى تربط الحاضر والمستقبل بالماضى. من ثم فإن أمم العالم القديم الأكثر تطورا نسبيا حين خرجت من طور طفولتها القومية بدأت تدرك عدم كفاية الأنماط الدينية القديمة وأصبحت إما أقل اهتماما بربط سعادتها بعبادة الآلهة أو بعبارة أخرى أقل تدينا، أو عاجزة عن النظر الى القوى الإلهية على أنها راضية كالعادة، وبالتالي بدأت ترى أن غضب الآلهة أكثر حدوثا ودوما مما كان أسلافهم يفترضون وشرعت فى إفساح مكان ثابت لشعائر التكفير والاستغفار فى عباداتها الى حد تغيير موقفها من الديانة الأولى تغييرا تاما وحل القلق والشك محل الثقة المرحية الأولى فى موقفها من الآلهة. ومن بين الساميين كانت العرب مثلا على الضعف العام الذى أصاب الدين، فى حين أن شعوب فلسطين فى القرن السابع قبل الميلاد كانت مثلا واضحا على نشوء نغمة أشد كآبة من العبادات تحت ضغط تراكم الكوارث السياسية.

ويمكن القول بصفة عامة أن ما يصيب المفكر المعاصر بالدعشة لا يكمن في أن النمط البهيج الأول من الدين قد تلاعب، بل في أنه ظل باقيا كل هذه المدة أو في أنه احتل مثل هذه المكانة الرقيقة بين أهم متطورة كالإغريق والسوريين. وهو أمر يستحق التأمل والاهتمام.

يلاحظ أولا أن الإطار الفكري الذي يرضى البشر فيه عن أنفسهم وعن آلهتهم وعن الدنيا ما كان ليسود في الديانة القديمة كما حدث لولا أن كان الدين من شئون الجماعة لا الأفراد. فلم يكن من شأن آلهة الوثنية أن يتبعوا رفاهية كل فرد من الأفراد من خلال الرعاية الإلهية الخاصة. صحيح أن الأفراد كانوا يضعون شئونهم الخاصة بين يدي الآلهة وينضرون لها بالصلوات والندور لإسباغ نعم شخصية تماما؛ لكنهم كانوا يفعلون ذلك وكأنهم يتضرعون لنيل هبة من أحد الملوك أو كما يتمسح الطفل لكى ينال عطية من أبيه دون أن يتوقع الحصول على كل ما يطلب. وما كانت الآلهة تفعله في هذه الحالة كانت تفعله باعتباره نفحة شخصية لا باعتباره جزءا من وظيفتها كرؤساء للجماعة. وكانت الفوائد المتوقعة من الآلهة ذات طابع عام تؤثر على الجماعة كلها ومنها وفرة الحصاد وزيادة قطعان الأغنام والماشية والانتصار في الحروب. وطالما هم الرخاء الجماعة لم يكن يؤمن الفرد بعكس ضعف الثقة في الرعاية الإلهية، بل كان يعتبر دليلا على معصية البائس واستحقاقه لبغض الآلهة. ولم يكن مثل هذا الشخص مكان بين الحشود الراضية بعد أن همها الخير واجتمعت في أعيادها أمام الهيكل؛ وحتى في إسرائيل كانت حنا بوجهها الحزين وتضرعها الصامت تبدو غريبة بقدس شيلوه، وكان الأبرص التعس بمرضه الذي يلازمه طوال حياته

مطرودا من ممارسة فروض الدين ومحروما من امتيازات الحياة الاجتماعية. ومن كان في حالة حداد كان يعد لحمسا وطعامه لا يدخل بيت الرب؛ وكانت المناسبات التي يبلغ الجانب الروحاني فيها أوجه ويشتد فيها اشتياق المرء لراحة الدين في العالم القديم هي الأوقات التي يحرم عليه الاقتراب من حضرة الرب. وهو أمر يتسم بقدر من القسوة بالنسبة لمن اعتاد النظر الى الدين من زاوية تأثيره على حياة الأفراد وسعادتهم؛ بل إن نظاما تشكل للمعن فيه حاجزا بين الإنسان وربه من شأنه أن يجرح إحساسنا بالعدل. إلا أن العالم القديم كان معتادا على الاهتمام بحياة الجماعة أكثر من اهتمامه بالأفراد سواء في الأمور الاجتماعية أو الدينية، ولم يكن هناك من يرى في ذلك ظلما مهما بلغ من العسف. وكان الإله إله الشعب أو القبيلة وما كان ليعرف الفرد أو يعيره التفاتا إلا باعتباره عضوا في الجماعة. لماذا إذن كان يُسمح لتعاسة الفرد بأن تفسد حالة الجبور العام بقدس الإله؟

من ثم فلا بد من تفسير جو الرضا عن النفس وعن الآلهة وعن الدنيا والذي يميز ديانة المجتمعات القديمة دون إشارة الى ما يثرى حياة الفرد من تقلبات. وإذا كانت هذه النقطة تحتاج الى تفسير آخر غير اللامبالاة العامة والاستغراق في أحاسيس اللحظة كسمتين من سمات طفولة البشرية فيأني أرى أن مفتاح الطابع المرح للديانات القديمة المعروفة لنا يكمن في حقيقة أن هذه الديانات نشأت في مجتمعات تقدمية ونحيا في رخاء بصورة عامة. وإذا أدركنا ظروف المجتمع القديم سواء في أوروبا أو آسيا في فجر التاريخ نجد قبيلة أو شعبا لا يستطيع التماسك والتقدم وسرعان ما تتلاشى في خضم الصراعات المستمرة التي تضطر

اليها مع جيرانها. فكانت مجتمعات الحضارة القديمة تتكون من خلال مبدأ البقاء للأصلح، وكانت جميعها على قدر من الثقة بالنفس والمرونة يتولد من خلال النجاح في الصراع من أجل البقاء. لذا فإن هذه السمات تنعكس في النظام الدينى الذى نشأ مع نشأة الدولة، ولم يتم إدراك أن نمط الديانة الذى يقابلها لم يعد كافيا إلا حين انهيار النظام السياسى من الداخل أو حين تصدع على أثر ضربات من الخارج.

هذه الاعتبارات تبرر تطور المزاج المرح لشعيرة القربان القديمة. ولكن يلاحظ أيضا أن النمط ما أن يتكون لم يكن ليزول سريعا حتى حين كان التغير فى الظروف الاجتماعية يجعل منه تعبيرا غير كافٍ عن الطابع المعتاد للحياة القومية. وكانت أهم وظائف الديانة القديمة نؤجل للمناسبات العامة حيث تشعر الجماعة كلها بشعور واحد مشترك؛ وكانت المناسبات الثابتة للقربان عند الشعوب الزراعية هى المواسم الطيعية للاحتفال، أى الحصاد وقطف العنب. وكان الجميع فى ذلك الوقت ينحون مشاغلهم جانبا ويفرحون بين يدي الرب، وكان التوافق بين المسرة الدينية والزراعية يساعد على الإبقاء على الشكل القديم للدين حيا بعد أن كان قد توقف عن التوافق التام مع رؤية البشر الثابتة للعالم بمدة طويلة. كما ينبغى أن نتذكر أن روح المرح الصاخب التى ميزت أقدم الاحتفالات الدينية كانت تغذيها عملية العبادة نفسها. ولم يكن الاحتفال القربانى مجرد تعبير عن الفرح، بل كان وسيلة للتخلص من الهموم، حيث كان يتم التعبير عنها فى كل مناسبة تسمح بالمرح بأكاليل الزهور والبخور والموسيقى وخزبن اللحم والخمر. والطبيعة الشرقية الحساسة تستجيب لكل هذا الخافز

المادى بصورة تعد غريبة على المزاج المتبلد لأهل الغرب؛ فبالنسبة للعرب نجد أن مجرد تناول اللحم يعتبر حدثا مثيرا وفرحة بالغة. ٢٥ لذا فإن المسرة الدينية عند الساميين كانت تتسم منذ أقدم العصور بقليل من القصف والعريضة وتعد نوعا من تخدير الأحاسيس، وهو ما يبدو جليا في الاحتفالات الكنعانية القديمة كعيد قطف العنب في شكيم كما ورد وصفه بسفر القضاة (٩/٢٧)، وفي قداس المرتفعات المبرانية كما يصورها الأنبياء. وحتى في اورشليم لا بد أن كانت العبادة صاحبة بالفعل حيث تقارن صرخات حفل الكلدانيين العاصف في أروقة الهيكل بصخب عيد ديني (Lam. 22. 7). وكان الطابع الصاخب للعبادة عند الأنباط قد أدى في عصور لاحقة الى تشبيه آلهة الساميين، وخاصة في دوسار، بديونيسس إله الخمر عند الإغريق. ومن الواضح أن ديانة كهذه ماكانت لتفقد قوتها بالضرورة حين توقفت عن التعبير عن روح المرح والحكم الإلهي؛ وفي أوقات المحن، حين كانت أفكار البشر تتسم عادة بالكآبة، كانوا يلجأون الى الإثارة الحسية في الدين كما يلوذ الناس حاليا بالخمر. ويتضح قبح هذه الصورة من وصف أشعياء لسلوكيات معاصريه إبان اقتراب الآشوريين من اورشليم ٢٦ حيث تمحلت القرابين المقدمة لتفادى الكارثة الى حفل عريبد - «لناكل ونشرب لأننا ضدا نموت». وهكذا حين كان أى طقس ديني سامي يبدأ بالأسف والبكاء - كالحزن على أدونيس أو في احتفالات التكفير الكبرى التى شاعت في العصور اللاحقة - كان يتلوه ثمول مفاجئ في الأحاسيس وكان الجزء الكثيب من القداس يعقبه انغماس في قصف صاخب، وهو ما لم يكن يعد ولو في العصور اللاحقة على الأقل تعبيراً عفويا عن الإيمان بتصالح الإنسان مع القوى التى تتحكم فى حياته وتحكم الكون، بل كان مجرد حفل

صاخب. فكانت الأعصاب تصل الى أقصى حالات التوتر فى الجزء الكثيب من الحفل، وكان رد الفعل الطبيعى يغذيه حافز الصخب المادى التالى له. على أية حال فإن هذه لم تكن صورة الديانة السامية من بدايتها ولافى ممارساتها العادية، بل كانت صورة لما آلت اليه فى عصور المحن القومية وتحت ضغط الاستبداد الظالم حيث لم يعد الطابع العام للحياة الاجتماعية يتسم بالإشراق والأمل، بل كان يقف على النقيض من الطابع المرح الذى كان يميز الأتماط التقليدية للدين. ولم تكن الوثنية القديمة قد خلقت لمثل هذه العصور، بل لمواسم الرخاء القومى حيث كانت الطقوس البهيجة هى التعبير المناسب عن الصعبة السعيدة التى جمعت بين الإله وأتباعه بما يرضى الطرفين. إذن فقد كان حماس حشود العابدين صادقا. فكان الناس يتوافدون على قدس الإله للتعبير عن مشاعر الإيمان بإلههم وحمده، وكانوا ينغمسون فى الصخب بصورة طبيعية تماما وهو ما لا يزال الناس يفعلونه حين يفرحون معا.

وفى ممارسة العبادات تتوقع أن نجد التعبير عن المثال الدينى فى أنقى صورته، وليس من السهل أن نشئ على ديانة تتحول شماتها الى حفل صاخب. ويبدو أن مثل هذه الديانة لم تكن تتطلع الى ما هو أسمى من حالة الرخاء المادى. فكانت الطيبات المطلوبة من الآلهة هى نعم الحياة الدنيا المادية لا الروحانية. إلا أن ما كان ينأى بالوثنية السامية عن المادية البحتة هو أن الدين لم يكن من شئون الفرد، بل من شئون الجماعة. فكان المثال خنيويا لكنه لم يكن أنانيا. وكان الإنسان فى فرحه بين يلى إلهه إنما يفرح لخير قومه وجيرانه وبلده، وفى تجديده للمهد الذى يربطه بإلهه بأدائه لعمل دينى من أعمال العبادة فإنه كان يجدد

المعهد بالالتزامات الأسرية والاجتماعية والقومية أيضا. وقد سبق أن رأينا أن المعهد بين الإله وجماعة أتباعه لم يكن يعقد لإلزام الإله بتبني مشاغل كل عضو من أعضاء الجماعة. لاشك أن الآلهة كانوا يصطفون بعضا ممن لديهم الاستعداد لأداء مهام غير ملزمين بأدائها؛ إلا أنه لم يكن لبشر أن يتقرب من إلهه لأمر شخصي بحث بتلك الروح من الإيمان المطلق التي سبق أن وصفناها بأنها سمة مميزة للأديان القديمة. فكانت الجماعة لا الفرد هي التي تضمن العون الدائم من جانب الإله. فكانت الديانة القديمة تبشر بالعناية الإلهية القومية لا الفردية لدرجة أن الأقدمين كانوا في مشاغلهم الشخصية لا يلجأون للدين الرسمي للعائلة أو للدولة، بل للسحر والشعوذة. فكانت الآلهة ترضى الحياة الاجتماعية للإنسان وتهبه نصيبه من النعم العامة كالخصاد السنوي أو السلام القومي أو النصر على الأعداء وما إلى ذلك، لكنها لم تكن بالضرورة تقدم له العون في كل حاجة شخصية تعرض له، وفوق هذا وذاك فإنها لم تكن تعينه على أمر في غير صالح الجماعة ككل. من ثم فقد كان هناك إطار عام من الحاجات والرغبات الممكنة التي لا يستطيع الدين أن يليها؛ وإذا تم التماس عون غيبي في أمور كهذه كان لابد من التماسه من خلال طقوس سحرية تؤدي لتسخير قوى شيطانية لاصلة للدين العام بها أو لتقييدها. وكانت هذه الأنشطة السحرية تعد خارج إطار الدين بل إنها كانت تعتبر محرمة تماما. فلم يكن يحق للمرء أن يدخل في علاقات خاصة مع قوى غيبية قد تمده بالعون على حساب الجماعة التي ينتمي إليها. وفي علاقته بالغيب كان مقيدا بالتفكير والعمل في صالح الجماعة لا في صالحه هو وحده.



ومما يتفق مع ذلك أن كل فعل تعبدي تام كان له طابع عام أو شبه عام - إذ أن مجرد النذر لم يكن يعتبر تعبدا كاملا إلا بتقديم قربان. وكانت معظم القربان تقدم في مناسبات ثابتة وهي الأعياد الكبرى، ولكن حتى القربان الخاصة لم تكن لتكتمل إلا بوجود ضيوف، ولم يكن الفائض من لحم القربان يباع، بل كان يوزع بسخاء.<sup>٢٧</sup> وهكذا فإن كل تعبد كان يعبر عن فكرة أن الإنسان لا يحيا لنفسه فقط، بل لجماعته، وأن هذه المشاركة في المصالح الاجتماعية هي المجال الذي يشرف عليه الآلهة وتباركه.

والأهمية الأخلاقية المتعلقة بالوجبة القربانية التي كانت تعتبر عملا اجتماعيا كانت تتأكد بصفة خاصة ببعض العادات والأفكار القديمة المتصلة بالطعام والشراب. فكان من يشتركون معا في تناول الطعام والشراب طبقا للفكر القديم وبهذا العمل الاجتماعي نفسه يرتبطون فيما بينهم بعهد من الصداقة والالتزام المتبادل. لذا فحين نجد أن كل وظائف الدين العادية في الديانات القديمة تتلخص في الوجبة القربانية وأن الترابط العادي بين الآلهة والبشر ليس له شكل آخر، فعلمنا أن نشذكر أن عملية المشاركة في الطعام والشراب هي التعبير الديني الثابت من أن كل المشاركين في الوجبة إخوة وأن واجبات الصداقة والأخوة معترف بها ضمنا في هذه المشاركة. فقبول الإنسان على المائدة بعد إعلانه من الإله بقبول صداقته؛ لكن هذه الميزة لا تقوم على قدراته الخاصة وحدها؛ بل إنه يُقبل كمضو في جماعة لكي يطعم ويشرب مع رفاقه، وإذا كانت هذه العملية الدينية تدعم العهد الذي يربط بينه وبين إلهه فإنها تدعم العهد الذي يربطه بإخوته في الدين المشترك أيضا.

وصلنا الآن في مناقشتنا الى نقطة يمكن لنا فيها أن نكون تقديراً عاما للقيمة الأخلاقية لنمط الديانة التي تم وصفها. فسيطرة الدين على الحياة لها جانبان، إذ تكمن في جزء منها في ارتباطه بالمفاهيم السلوكية الخاصة التي يحدد لها عقوبة غيبية، لكنها تكمن أساسا في تأثيره على الطابع والمزاج العام للبشر حيث يرتقى بها الى درجة أعلى من الشجاعة والهدف ويسمو بهم عن عبوديتهم لرغباتهم المادية العابرة من خلال تعليم البشر أن حياتهم وسعادتهم ليست هي الهدف الوحيد لقوى الطبيعة، لكنهما موضع رقابة ورعاية من جانب قوة أعلى. وهذا التأثير أقوى من الخوف من العقاب الغيبي، إذ أنه يعد حافزا، في حين أن العقاب لايزيد من كونه نظاميا. ولكن لإيجاد تأثير أخلاقي على الحياة فلا بد لكل منهما أن يسيرا جنبا الى جنب؛ فلا بد لتصرفات البشر أن يدهمها إحساس بأنه لن يلقى العون الإلهي إلا في البر والاستقامة. ويبدو في الدين القديم عند الساميين أن الثقة في العناية الإلهية لا تخص كل إنسان في اهتماماته الخاصة بل تخص الجماعة في مهامها وأهدافها العامة؛ وهذه الثقة هي التي يتم التعبير عنها في الطقوس الدينية المماثلة حيث يلتقي أعضاء الجماعة جميعا لتناول الطعام والشراب معا على مائدة إلههم، فيتجدد إحساسهم أنه معهم. والآن إذا نظرنا الى جماعة الأتباع كلها على أنها كيان واحد يتبين أن تأثير هذا النوع من الديانات يقوم على الحافز (stimulative) وليس نظاميا (regulative). وحين تتحد الجماعة في كيان واحد مع نفسها وفي كيان واحد مع إنها فإن لها أن تفعل ما تشاء مع كل من هم خارجها طبقا لما تنص عليه تلك الديانة. فأصدقائهم أعداء الإله وأعداؤها هم أعداء الإله؛ وهي

تصحب إلهها معها في كل ماتقدم عليه. وبما أن الجماعات القديمة للديانة كانت قبائل أو شعوبا يمكن القول إن الديانة القديمة لم يكن لها تأثير على الأخلاقيات القبلية أو الدولية - ففي أمور كهذه كان الإله يكتفى بأن يكون مع قبيله أو شعبه. ولما كنا ننظر الى القبيلة أو الشعب التابع للديانة مشتركة باعتباره كيانا واحدا فإن تأثير الدين قاصر على دعم ثقة الشعب بنفسه - وهي سمة لها فائدة بالغة في الصراع المستمر من أجل البقاء والذي كان ينشب بين الجماعات القديمة. أما فيما عدا ذلك فلم تكن له أية قيمة أخلاقية.

ويختلف الحال اختلافا تاما حين ننظر الى الجماعة الدينية على أنها تتألف من العديد من الأفراد لكل منهم أهدافه وتطلعاته الخاصة. ففي هذا الصدد نجد أن التأثير النظامي للدين القديم هو الذي تكون له السيادة، فالطبيبات التي يشر بها الدين لا يعد بها الفرد إلا بقدر حياته ضمن الجماعة وتكريسها من أجلها. والخير الذي يكمن في العملية الاجتماعية المتمثلة في شعيرة القربان هو أن سعادة الفرد في سعادة الجماعة، وبالتالي فإن قوة الدين القديم توجه لتربية الفرد على الحفاظ قيم الولاء والإخلاص لرفاقه والعمل لصالح المجتمع الذي هو عضو فيه مع التأكيد على أن العناية الإلهية ترعاه في ذلك وعلى أنه قد كرس حياته لفضية رابحة. وكان هذا الإخلاص في العمل للصالح العام هو المنبع الأساسي للأخلاقيات القديمة ومصدر كل الفضائل البطولية التي يضرب عليها التاريخ القديم العديد من الأمثلة. وهكذا كانت الغاية الدينية في المجتمع القديم والمتمثلة في العبادات الاجتماعية والغاية الأخلاقية التي كانت تحكم سلوكيات الحياة اليومية تعتبر وحدة واحدة، وكانت كل الأخلاقيات - حسب مفهوم

الأخلاق في ذلك الوقت - لها قدامتها ويدعمها مبدأ الثواب والعقاب الديني. ولا تنطبق هذه الملحوظات إلا على النمط الأصلي للديانة القديمة حين كانت لاتزال ذات طابع قبلي أو قومي بحت. وعندما بدأت القومية والديانة في التداخي، اتخذت بعض العبادات طابعاً أكثر أو أقل عالمية. وحتى في الوثنية في انماطها الأكثر تطوراً كانت الآلهة أو بعضها هم حراس الأخلاقيات الإنسانية لا حراس للولاء القومي. إلا أن ما تم كسبه بالعمومية ضاع بحلة الشعور الديني وقوته، ولم يكن التقدم نحو الشمول الأخلاقي كافياً لتعويض تداعي القيم البطولية القديمة التي نشأت في ظل غمط الدين القومي بنطاقه المحدود.

✱

## هوامش

<sup>١</sup> بعض النقاط المتصلة بهذه العبارة تلفت النظر ولكن لا يوسع المقام لمناقشتها باستفاضة في هذا الموضع. لذا نرجى تناولها إلى الملحوظة الإضافية «ه» بعنوان «التقدمة المقدمة بالجزيرة العربية».

<sup>٢</sup> انظر الأمثلة على ذلك والتي قام بجمعها ميسر (Spencer, Lib. iii. cap. 10) وهيرمان (Hermann, *Gottesdienstliche Alterth. d. Griechen*).

<sup>3</sup> Aristotle, *OEcon.* p. 1352b of the Berlin edition. كما نجد ضريبة العشر على الواردات في مكة (أزرقى، ص ١١٠٧ ابن هشام، ص ٧٢).

<sup>4</sup> Aristotle, *OEcon.* p. 1345b.

«صموئيل الأول ٨/ ١٥، ١٧؛ الملوك الأول ٤/ ٧ وما بعدها. وينسب «جزاز الملك»

(عاموس ٧/ ١) إلى نفس هذه النوعية من الضرائب، فهي ضريبة ودية كانت تفرض على عشب الربيع لإطعام خيل الملك (انظر الملوك الأول، ١٨/ ٥). كما كان الرومان في سوريا يقومون بحماية ضريبة على المراعى في شهر نيسان لإطعام خيلهم، انظر Bruns and Sachau, *Syrisch-Röm. Rechtsbuch*, Text L, 121.

6Lib. xx. cap. 14.

٧ هو شع، ٨/ ٥، ٣ حسب قراءة نيس.

٨ انظر الملوك الثاني، ١٦/ ١٥ حزقيال، ٩/ ٤٥ وملبعدها.

٩ عاموس، ٧/ ١٣.

10Waddington, No. 2720a.

١١ التكوين، ٢٨/ ١٢٢ عاموس، ٤/ ٤.

12Mordun und Müller, *Sab. Denkm.* No. 11.

13Xen., *Anab.* v. 3. 9; Waddington, *ut Supra*. وكان يتم، اتفاقاً أعشار البخور.

التي تؤدى للكهنة في بجنوب جزيرة العرب على الوليمة التي يقيمها الإله لضيوفه لعدد معين من الأيام (Pliny. *H. N.* xii. 63). ويذكر دوال (M. R. Duval. *Rev.*) *d'Assyriologie*, etc., 1888, p. 1 sq. أنه كان هناك بالتيماه بشمال الجزيرة عشر بفرض على النخل ويمنع جزء منه للكهنة، لكن هذا الرأي مشكوك فيه.

١٤ صموئيل الثاني، ٦/ ١٩.

١٥ صموئيل الأول، ١/ ٢١، ٢٤، ١٠/ ٣.

١٦ وكان نفس هذا المبدأ معترفا به في اليونان (Schol. on Aristoph. *Plutus*, 596 in)

15 (Herrmann *op. cit.*, 15) وكذلك في القرمان الذي كان يقدم لأقيصر بالجزيرة العربية (supra, p. 223).

١٧ والمخرج الوحيد من هذا الاستنتاج هو افتراض أن التباء الأثرياء كانوا يشاركون

بأموالهم الخاصة في تغطية نفقات مايزيد عن القرابين العامة؛ وهو أمر لن يصدق من يعرف الشرق ويقرأ سفر ساموس. وتعد حكاية ناتان عن مصباح الفقير الذي أخذه جاره الغني ليقيم على ضوئه وليمة (قربانية بالضرورة في ذلك العصر) دليلاً واضحاً على ذلك.

١٨ صموئيل الأول، ٩/١٢، ٢٠/٦.

١٩ صموئيل الأول، ١/٣، ٢١.

٢٠ موشع، ٢/١٣.

٢١ أشعيا، ٣٠/٢٩.

٢٢ صموئيل الأول، ١٠/٣.

٢٣ صموئيل الأول، ٩/١٣، صموئيل الثاني، ٦/١٩، ١٥/١١، نحميا، ٨/١٠. وكان ضيوف القرابين يقدمون شاة للروساء (حزقيال، ١٧/٢٩ وما بعدها؛ صفيان، ١/٧). وكان رفض نجل السامح للداود بالمشاركة في عيد جز فراء الغنم خروجاً على العرف الديني، ويتضح من سفر ساموس (٥/١) أن مقدمة الشكر كانت تعني دهوة الجميع للحضور والمشاركة. لمزيد من الاطلاع على العرف العربي في مثل هذه الحالات انظر للهولوزن، ص ١١٤ وما بعدها. ويرد ذكر قاعة الولائم (مَنِيك) الخاصة بالقرابين الجماعية منذ عهد صموئيل الأول (٩/٢٢) والاسم الذي يطلق عليها في العبرية (ليشكا) يبدو متطابقاً مع نظيره اليوناني (Λεσχὴν)، وهو ما يستتبع منه أن الفينيقيين كانت لديهم قاعات مماثلة منذ عهد مبكر؛ انظر سفر القضاة (٩/١٦١٢٧/٢٣ وما بعدها). ولزيد من المعلومات عن الاحتمالات الجماعية عند السريان في العصور اللاحقة انظر بوسيدون (Fr. Hist.) Posidon. Apam. ap. Athen. xii. 527 (Gr. iii. 258).

٢٤ ننجدها في الهند (Manu, v. 31 sq) وفارس (Sprenger, Iranische Alterth.). وكان هناك نوع من القرابين في كل عيد وفي كل وجبة اجتماعية عند الرومان واليونان القدماء؛ فكان الرومان يؤدون ضريبة

للآلهة الخاصة بالبيت.

٢٥ هناك قول عربي مأثور قرأت ذات مرة أنه يتسبب لتلجبط شراً يعتبر تناول اللحم إحدى مباحج الحياة الثلاث. ويصنف اللحم والخمر عند الليدقي (٢، ٢٢) معاً باعتبارهما من المفريات المترفة.

٢٦ أشعياء ١٢/٢٢، ١٣ مقارنة بالإصحاح ١١/١ وما بعدها.

٢٧ كان لحم القران في اليونان في عصور لاحقة يعرض للبيع (1 Cor. x. 25).

✱

## المحاضرة الثامنة

### المغزى الأصلي للقربان الحيواني

تحدثنا بما فيه الكفاية عن الاحتفال القرباني كما نجده عند الشعوب القديمة بعد أن تخلت عن همجيتها. ولكن لكي نفهم الموضوع كاملا علينا أن نرجع به الى جذوره حين كان المجتمع أشد بدائية مما كان عليه الساميون أو الإغريق الزراعيون.

كانت المائدة القربانية تعبيراً مناسباً عن المثل القديمة للحياة الدينية لا مجرد أنها كانت سلوكاً اجتماعياً يجمع بين الإله وأتباعه بل لأن عملية الطعام والشراب مع البشر في حد ذاتها وكما سبق أن أشرنا تعد رمزا وتأكيداً على الأخوة والالتزامات الاجتماعية المتبادلة. والممّن الوحيد المتمثل بصورة مباشرة في المائدة القربانية هو أن الإله وأتباعه متمايشان مما ويأكلان على مائدة واحدة، بل إن كل نقطة أخرى في علاقتهم المتبادلة تندرج تحت هذا المفهوم. فالمشاركون في تناول اللحم متحدون في كل السلوكيات الاجتماعية؛ ومن لا يطمعون معا غرباء عن بعضهم البعض ويفتخرون الى الأخوة الدينية والواجبات الاجتماعية المتبادلة. وقد يتضح مدى شيوع هذه الرؤية بين العرب بالإشارة الى قانون كرم الضيافة. فكل قريب عند العرب هو عدو طبيعي ولا يحمي من العنف إلا قوته أو الخوف من نار قبيلته له إن أريق دمه.<sup>١</sup> ولكني لو أكلت لقمة مع إنسان فليس



هناك ما أخشاه من جانبه، «فهناك ملح بيننا» وعليه عهد ألا يمسنى بسوء، بل أن يعيننى ويحمينى كما لو كنت أخأله.<sup>٢</sup> وقد بلغ هذا المبدأ عند العرب القدماء حد أن زيد الحنيل، وهو محارب شهير إبان ظهور الإسلام، رفض قتل قاطع طريق سرق إبله، لأن اللص كان قد اختلس رشفة من لبن فى وعاء أبيه قبل قيامه بسرقة.<sup>٣</sup> وليس معنى أنى أكلت مرة مع أحد الناس أنى قد أصبحت صديقاً دائماً له بالضرورة، فعهد الصداقة له مفهوم واقعى للغاية ولا يستمر أكثر من فترة بقاء الطعام فى معدتى.<sup>٤</sup> إلا أن العهد المؤقت يتأكد من خلال التكرار<sup>٥</sup> وقد يتحول الى رباط دائم يتأكد بحلف يمين. «فكان هناك تحالف بين لحيان والمصطلق وكانا يطعمان ويشريان معا»<sup>٦</sup> وهذه العبارة من جانب مؤرخ عربى هى ما يريد قوله لتحديد مغزى المائدة القربانية تماماً. فالإله وأتباعه يهلان لأن يأكلا ويشربا معا، وبهذا الرمز يتم إعلان الصداقة وتوثق عراها.

ويمكن أن نتيين المغزى الأخلاقى للمائدة المشتركة فى أجلى صورة فى العرف العربى ولو أنها لم تكن قاصرة على العرب. فيسجل العهد القديم العديد من الحالات التى تم فيها إبرام عهد بين الأطراف التى تطعم وتشرب معا. وكانت المائدة فى معظم هذه الحالات قربانية، لذا فلا يتضح فيها أن رجلين يتحالفان لمجرد المشاركة فى طعام واحد إلا إذا كان الإله طرفاً ثالثاً فى العهد. وتكمن قيمة المثال العربى فى أنه يقدم الدليل على أن رباط الطعام له شرعية فى حد ذاته وأن الدين قد يؤكد هذه الشرعية ويدعمها؛ إلا أن الجوهر يكمن فى عملية المشاركة فى الطعام بصورتها المادية الملموسة. وقد يستنتج نفس الشئ عند العبرانيين والكنعانيين بالقياس ويتأكد الاستنتاج بصورة مباشرة من سفر

هوشع (١٤/٩) حيث يدخل بنو إسرائيل في تحالف مع أهل جبعمون بأخذ بعض من زادهم دون مشورة يهوه. وتلى ذلك عقد اتحاد رسمي موثق بيمين، ولكن بمجرد قبول بنى إسرائيل للطعام المقدم لهم أصبحوا ملتزمين بالتحالف بالفعل.

ومع ذلك فإننا لم نصل بعد الى جذور المسألة. إذ ماهى طبيعة الصداقة المبرمة أو المعلنة حين يتناول الناس الطعام والشراب معاً؟ فالصداقة فى مجتمعنا المعقد لها أنواع عديدة ودرجات متباينة؛ وقد يتحد الناس بمواثيق الواجب والشرف لغايات معينة وتفصل بينهم أشياء أخرى. وحتى فى العصور القديمة نجد فى العهد القديم مثلاً أن المائدة المشتركة كانت تعد لإبرام تحالفات من أنواع مختلفة. إلا أن التحالف فى كل حالة من الحالات كان ملزماً وغير قابل للنقض؛ وكان يشتمل على ما يسمى بلغة الأخلاق فريضة الالتزام الكامل. أما فى أشد أشكال المجتمعات بدائية فلم يكن هناك سوى نوع واحد من الصداقة ملزم وغير قابل للنقض. فكل الآخرين بالنسبة للإنسان البدائى يصنفون الى فئتين، فئة من كانت حياته مقدسة بالنسبة لهم وفئة من كانت حياته غير مقدسة عندهم. والفئة الأولى هم قومه، والأخيرة هم الغرباء والأعداء ولا مجال لعقد رباط لا ينقسم معهم إلا إذا دخلوا الدائرة التى كانت لحياة كل فرد فيها قدسية بالنسبة لكل رفاقه.

وتتطابق هذه الدائرة مرة أخرى مع دائرة القرى، إذ أن الاختبار العملى لصللة القرى هو أن العشيرة بأسرها مسئولة عن حياة كل فرد من أفرادها، فإذا قتلت قريتك سواء عن عمد أو عن غير عمد فإن هذا وفقاً لقوانين المجتمع

البدائى يعد قتلا وعقابه الطرد من العشيرة<sup>٧</sup> وإذا قُتل أحد أبناء عشيرتك على يد أحد الغرباء تصبح أنت وكل فرد من أفراد عشيرتك ملزما بالثأر له بقتل القاتل أو أحد أفراد عشيرته. ومن الواضح أنه لا مجال لصداقة وثيقة فى ظل نظام كهذا إلا بين من كانت بينهم صلة دم. فلفريضة الثأر المكانة الأولى، وكل فريضة أخرى يمكن التفاوض عنها إذا ما تعارضت مع فريضة الثأر. ولا يمكن لك أن تتحالف مع شخص ولو بصورة عابرة إلا إذا اتخذ مكانة ذى القربى طوال مدة التحالف بينكما. أى أنه لا يمكن لأحد الغرباء أن يتحالف معك مالم يلتزم فى الوقت نفسه بالتحالف مع كل قومك وبنفس الدرجة. وهذا فى الحقيقة هو قانون الصحراء؛ فعندما يقوم أى فرد من العشيرة باستضافة أحد الغرباء من خلال ههد الملح فإن العشيرة بأسرها تلتزم بما ألزم نفسه به، وعليهم أن يستقبلوا الغربى باعتباره واحدا منهم طالما ظل الالتزام قائما<sup>٨</sup>.

أما بالنسبة لفكرة أن صلة القربى ليست مسألة مولد وحسب، بل يمكن اكتسابها فتخرج عن نطاق دراستنا هاهنا؛ ولكن كان لها نفس المفهوم البدائى لصلة القربى. والقراية بالنسبة لنا ليست لها قيمة مطلقة، بل تقاس بدرجات، وقد تعنى الكثير أو القليل وقد لاتعنى شيئا على الإطلاق حسب درجتها وظروف أخرى. أما فى العصور القديمة فإن الالتزامات الأساسية لصلة القربى لم يكن لها علاقة بدرجات القرابة، بل كانت تفرض على كل فرد من أفراد العشيرة وبنفس الدرجة والقوة. فإذا كانت لحياة شخص قدسية عندك وكل مايمسه يمسك بدوره لم يكن من الضرورى أن تتسميان الى جد واحد؛ بل يكفى

أنكما تنتميان إلى عشيرة واحدة تحملان اسمها. أما كنه عشيرتك فهو أمر يحدده العرف، وهو ما لم يكن ثابتاً في كل مراحل المجتمع؛ فكان الرجل في أقدم المجتمعات السامية ينتمي إلى عشيرة أمه، وفي عصور لاحقة كان ينتمي إلى عشيرة أبيه. إلا أن جوهر صلة القرى كان مستقلاً عن النمط الخاص من العرف. فالأقرباء هم مجموعة من الأفراد ترتبط حياة كل منهم بحياة الآخر فيما يمكن اعتباره وحدة جسدية لدرجة أنه يمكن اعتبارهم أجزاء لروح واحدة. فكان أفراد العشيرة الواحدة يعتبرون أنفسهم كياناً حياً واحداً أو كتلة حية واحدة من دم ولحم وعظم ما أن يصاب عضو منها حتى تعاني سائر أعضائها. وتتجلى هذه الفكرة في اللغات السامية في كثرة من أنماط الكلام المألوفة. ففي حالة ارتكاب جريمة قتل نجد أن البدو العرب لا يقولون «إن دم من الناس أو ص قد سفك»، بل يقولون إن «دمنا قد سفك». وفي العبرية نجد أن العبارة التي يؤكد بها الشخص على قرباء هي «أنا عظمتك ولحمك»<sup>٩</sup>. و«اللحم» في كل من العربية والعبرية مرادف «للعشيرة» أو ذوى القربى.<sup>١٠</sup> وقد لا يزيد هذا اللفظ عن تشبيه مجازي ليست له نتائج عملية. ولكن ليس في الفكر القديم حد فاصل بين ماهو مجازي وماهو حرفي، أو بين أسلوب التعبير وأسلوب إدراكه؛ فلكل من العبارة والرمز صفة الواقع. فإذا كانت القرابة تعني الاشتراك في كتلة واحدة من اللحم والدم والعظم فمن الطبيعي أن تتوقف على ولادة الفرد من جسم أمه وبالتالي فهو جزء من لحمها منذ ولادته وعلى رضاعته من لبنها. لذا فإننا نجد عند العرب أن رباط الرضاع يربط بين الطفل المرضع ومن أرضعته وقومها كراتب الدم. وبعد فطامه تستمر تغذية لحمه ودمه وتجديدهما بالطعام

الذى يشاركهم فيه. من ثم فإن المشاركة فى الطعام يمكن اعتبار أنها تؤكد بل تشكل صلة القرىبى بكل ما تحمله الكلمة من معان. ١١

وبالنسبة لمبدأ القرىبان فمن الأفضل أن نفرق بين هاتين النقطتين. إذ كانت دائرة الدين الواحد والالتزامات الاجتماعية المشتركة تتطابق مع دائرة القرىبى الطبيعية، ١٢ وكان الإله نفسه ينظر إليه على أنه ينتمى الى نفس الأصول التى ينتمى إليها أتباعه. لذا فقد كان من الطبيعى لأهل العشيرة وإلههم الذى ينتسب إليهم بصلة الدم أن يدهموا أخوتهم عن طريق الالتقاء معا من حين لآخر حتى ينفذوا حياتهم المشتركة بطعام واحد على مائدة واحدة ليس للغرباء مكان عليها. وتعد «مائدة العشيرة المقدسة» (sacra gentilitia) عند الرومان من أوضح الأمثلة على هذا القرىبان العشائرى الذى يجمع العشيرة كلها بصفة دورية منتظمة. وكما هو الحال فى المجتمع البدائى لم يكن من الممكن للفرد أن ينتمى الى أكثر من عشيرة واحدة، لذا لم يكن للفرد أن يشارك فى مائدة عشيرتين، إذ أن هذا يلوث صفاء دم العشيرة ودينها. وكانت «المائدة» عند الرومان تتألف من قرابين سنوية مشتركة يقوم أهل العشيرة فيها بتكريم آلهة العشيرة ومن بعدهم «أرواح» أسلافهم بحيث يتم جمع العشيرة بأكملها أحياءها وموتاهها فى الطقس الدينى. ١٣ أما الشبه بين أقدم الاحتفالات القرىبانية عند الساميين و«مائدة العشيرة المقدسة» عند الرومان فهذه مسألة استقراء وليس ثم دليل مباشر عليها، ولو أنه أمر شبه مؤكد. وقد سبق أن بينا فى المحاضرة الثانية أنه لم يكن هناك استثناء عند الساميين من القاعدة العامة التى ترى أن دائرتى الدين والعشيرة كانتا متطابقتين فى الأصل. إذن فالشئ الوحيد الذى يحتاج الى دليل

إضافي هو أن الطقس القرياني عند الساميين كان موجودا بالفعل في هذا النمط البدائي من المجتمعات. وهي مسألة مؤكدة أخلاقيا لأسباب عامة؛ فطقس كالمائدة القربانية له نفس السمات العامة في كل أنحاء العالم ولجده عند أشد الشعوب بدائية ومن المرجح بطبيعة الحال أنه يعود إلى أقدم مراحل النظام الاجتماعي. وما يؤكد هذا الرأي أنه بعد أن كانت بعض العشائر في التردد على قدس واحد وفي عبادة نفس الإله كان الاتباع لا يزالون يجتمعون لأغراض قربانية على أساس القرابة. وفي عصر شاول وداود كانت كل أسباط بني إسرائيل قد اتحدت منذ عهد بعيد سابق على عبادة يهوه، إلا أن العشائر ظلت تحفظ بقربانها العشائري السنوي الذي كان كل فرد في الجماعة يلتزم بحضوره.<sup>١٤</sup> أما الشاهد الأشد حسما فيأتي من الجزيرة العربية حيث لم يكن الناس كما رأينا يشتركون معا في طعامهم إلا إذا كانت تربط بينهم صلة القربى أو عهد له ما للقرابة الطبيعية من قوة. وفي ظل مثل هذه القاعدة كان لابد للوليمة القربانية أن تقتصر على أولى القربى، وكانت العشيرة هي أكبر دائرة يمكن أن تتحد في عمل قرياني. لذا فمع أن الأقداس الكبرى بالجزيرة العربية في عصور الوثنية كان يتردد عليها في أوقات الحج قوم من قبائل شتى يجتمعون بها لفترة في حماية الرب لمجد أن مشاركتهم في عبادة موضع مقدس واحد لم يكن يربط بين العشائر القريبة في أية وحدة دينية؛ فكانوا يتعبدون جنبا إلى جنب، ولكن دون أن يكون بينهم رباط يوحد بينهم. ولم يتحول الحج إلى رباط للأخوة الدينية إلا في الإسلام، في حين أن وجوب دخول مختلف القبائل في مباراة للتفاخر وتبادل الهجاء قبل الفروغ من العيد في عصور الوثنية

كان هو الذى يعيدهم من حيث أتوا وقد تأججت نار ضغائنهم القديمة من جديد. ١٥

إن القول بأن المائدة القربانية كانت فى الأصل وليمة للأهل وذوى القربى يوحى للفكر الحديث بأن النمط البدائى منها كان يتمثل فى محيط العائلة وأن القرابين العامة التى كانت العشيرة كلها تجتمع فيها لم تكن إلا امتدادا لمثل هذه العبادة الأسرية التى كانت تتمثل فى كل مائدة عائلية فى روما القديمة، فلم تكن العائلة فى روما تترك مائدة العشاء إلا بعد أن يتم وضع جزء من الطعام على الموقد مقدمة للآلهة الحارسة للبيت، والفكر المعاصر الذى يعتبر أن الجماعة ليست إلا دائرة موسعة من العائلة ينظر الى القربان العشائرى باعتباره توسيعا لهذا الطقس الأسرى. إلا أن اعتبار العشيرة مجرد عائلة مكبرة لا يتفق ونتائج البحوث الحديثة. فالقربة أقدم من الحياة الأسرية، ولم تكن جماعة الأسرة أو العائلة فى أشد المجتمعات التى نعرفها بدائية فرعا من العشيرة، بل كانت تضم أعضاء من العديد من العائلات. وكانت القاعدة ألا يتزوج البدائى من نساء عشيرته، وكان الأطفال يتمون لعشيرة الأم، وبالتالي لم يكن لهم رباط دم بأبيهم. وفى مجتمع كهذا لم يكن ثم حياة أسرية وبالتالي لم تكن هناك مائدة عائلية مقدسة. وقبل أن تكتسب المائدة العائلية مغزاها الدينى الذى كان لها فى روما لابد أن يتوفر شرطان: إما أن يجعل الارتباط البدائى بين الدين والعشيرة، أو أن تتوفر وسيلة تجعل أفراد الأسرة كلهم من دم واحد وهو ما كان يحدث بروما من خلال قاعدة تلمج الزوجة فى عشيرة الزوج بمجرد زواجها منه. ١٦ وكانت أشد الشعوب بدائية لديها قواعد للطعام تقوم على مبدأ القرابة، أى أن

المرء ليس له أن يأكل لحم الحيوان الطوطمى لعشيرته؛ وكانت لها بعض الطفوس الخاصة بطبيعة المائلة القرمانية الخاصة بذوى القربى؛ ولكن لم تكن عادة البدائيين أن يحملوا طعامهم العادى ليقيموا موائل أسرية عادية. بل جرت العادة عندهم بأن يأكلوا فى أوقات غير منتظمة وكل على حدة، وترسخت هذه العادة بالأحكام الدينية التى كانت غالبا ما تحرم على عضو العائلة أن يأخذ نصيب غيره من الطعام.

وليس بين أيدينا دليل مباشر على قواعد الساميين وعاداتهم فى عصر وحشيتهم البدائية، ولو أن هناك عددا من الدلائل غير المباشرة على أنهم كانوا فى الأصل يعترفون بالقرابة عن طريق الأم، وأن الرجال كانوا فى الغالب يتزوجون من جماعات غريبة. ويفترض أن السامى فى هذه المرحلة من تطور المجتمع لم يكن يأكل مع زوجته وأطفاله، ومن المؤكد أنه لو فعل ذلك لما كان للطعام طابع دينى باعتباره إقرارا بالقرابة والتبعية لإله جماعة ما. إلا أن الطعام العائلى لم يحدث أن تحول الى عرف ثابت عند الساميين عامة. وفى مصر حتى يومنا هذا لمجد من الناس من لا يأكل مع زوجته وأولاده،<sup>١٧</sup> والأولاد غير البالغين عند العرب لا يجرون على تناول الطعام أمام آبائهم، بل يأكلون وحدهم أو مع نساء البيت.<sup>١٨</sup> ولاشك أن عزل النساء قد أفاق تطور الحياة الأسرية فى الدول المسلمة؛ إلا أن هذا العزل لم يطبق تماما فى الصحراء، ومع ذلك لا نجد امرأة تأكل أمام الرجال فى شمال الجزيرة العربية.<sup>١٩</sup> ونرى من جانبنا أن هذه العادات نشأت فى الأصل فى عصر لم يكن الرجل وزوجته وأسرته يتمتعون فيه الى عشيرة واحدة فى العادة، وكان أهل العشيرة فيه فقط هم



الذين يأكلون معاً. ٢٠ وعلى الرغم من ذلك تظل هناك حقيقة ثابتة وهى أن الطعام العائلى اليومى فى الجزيرة العربية لم يحدث أن اتخذ طابع العرف الثابت والمغزى الدينى الذى كان للعشاء الرومانى. ٢١

من ثم فلامجال لإرجاع الوليمة القربانية الى الطعام العائلى، بل من الأرجح اعتبارها منذ البداية وليمة عامة تضم أعضاء العشيرة الواحدة. ولاينطبق ذلك إلا على الجزيرة العربية بل على الساميين عامة، وهو ما يستدل عليه بناء على أسباب عامة، حيث أن ديانة الساميين نشأت عن أصل مشترك، ويتأكد الاستدلال بملاحظة عدم وجود أى أثر لإضفاء طابع قربانى على الطعام العائلى العادى حتى عند الساميين الزراعيين. ولم يكن الموقد المنزلى عند الساميين مذبحاً كما هو الحال فى روما. ٢٢

كانت كل أنواع الطعام البشرى تقدم للآلهة، وأى قد منه كان كافياً فى عرف كرم الضيافة العربية لعقد رباط بين شخصين يقوم على مبدأ أن الأقارب فقط يأكلون معاً. لذا يبدو أن أى نوع من الطعام تشارك فيه جماعة من الأقارب قد يشكل وليمة قربانية. والأرجح أن الفارق الذى يميز الوليمة عن وجبة الطعام العادية لا يكمن فى مادة الطعام أو وفرته، بل فى طابعها العام. فحين يأكل الناس وحدهم لا يدعون الإله لمشاركتهم طعامهم، أما حين تتناول العشيرة طعامها معاً ككيان جماعى واحد فإن إله الجماعة لابد أن يكون طرفاً فيه.

على أية حال ليست هناك وليمة قربانية طبقاً للعرف السامى إلا بذبح ذبيحة. والقاعدة فى التشريع اللاوى أن التقديمة النباتية حين تقدم وحدها تخصص بأكملها للإله ولا مجال فيها لوليمة يشارك فيها الأتباع، وهو ما يتفق

والتاريخ الأقلم حيث لا نجد وليمة قربانية لا يكون اللحم جزءا منها. ونفس العرف لجده عند العرب حيث كانت الوليمة الدينية تحتوي على ذبيحة. لذا فالأرجح إذا نظرنا الى الأمر من جانبه الإنسانى البحت أن ذبح ذبيحة كان فى العصور الأولى هو الشيء الوحيد الذى كان يجمع العشيرة كلها معا حول مائدة واحدة. كما أن كل ذبيحة كانت تعد قربانا عشائريا، أى أن الحيوان الأهلى لم يكن يذبح إلا لإعداد مائدة عامة للأهل. وهذه الفرضية الأخيرة قد تبدو غريبة، لكنها تتأكد بالدليل المباشر الذى يسوقه نيلوس على عادات عرب صحراء سيناء فى أواخر القرن الرابع الميلادى. إذ كان هؤلاء العرب يقتاتون على النهب أو على الصيد بالإضافة الى اللبن من ماشيتهم. وحين كانوا يعانون نقصا فى هذه الموارد كانوا يلجأون الى لحم إبلهم حيث كان يتم ذبح أحدها لكل عشيرة أو لكل جماعة تقيم خيامها معا- وكان أعضاؤها وفقا للعرف العربى جزءا من عشيرة- وكان الأهل يسرعون بالتهام اللحم شبه نى بعد إنضاجه قليلا على النار. ٢٣

ولإدراك قوة هذا الدليل علينا أن نتذكر أن العرب فى ذلك الوقت كانوا يعرفون الملكية الخاصة للإبل، ولم يكن هناك سبب يمنع المرء من قتل حيوان لطعام أسرته. ومع أن الجمل قد يكون كثيرا على عائلة واحدة أن تتناول لحمه طازجا، فقد عرف العرب فن تخزين اللحم بشقطيعه الى شرائح وتجفيفه فى الشمس وكانوا يمارسونه. وفى ظل هذه الظروف كان لابد للذبيح الخاص أن يصبح عادة مالم يكن ثم عرف قبلى يحرمه. وإذا كان اللبن والفرائس وحصيلة النهب طعاما خاصا يؤكل بأى طريقة فإن الجمل لم يكن يُسمح بقتله وتناول

لحمة إلا فى طقس عام يشارك فيه الأهل جميعا.

يعتبر هذا الدليل على درجة من القوة لأن ذبح الحمل وقت الجوع عند العرب الذين يتحدث عنهم نيلوس لم يكن يعد قربانا للآلهة على ما يبدو. إذ أنه بعد هذه صفحات يشير صراحة الى القرابين التى كان هؤلاء العرب يتقربون بها لنجمة الصبح وهى الإله الوحيد المعترف به عندهم. ولم تكن هذه الطقوس تقام إلا عند ظهور النجمة، وكان لابد من التهام الذبيحة - لحمها وجلدها وعظمها - قبل شروق الشمس واختفاء النجمة. كان هذا النوع من القرابين قاصرا بالضرورة على المواسم التى كان كوكب الزهرة فيها يعد لحمة صبح، أما الحاجة لذبح جمل للطعام فقد ينشأ فى أى موسم، وهو ما قد يستدل منه على أن الذبيحة فى الحالة الأخيرة لم يكن يعترف بأن لها طابعا قربانيا. وكان العرب فى الحقيقة قد تجاوزوا المرحلة التى لم يكن بها مايسر الذبح بلاغرض قربانى. ويرجع المبدأ الذى يرى للإله نصيبا فى كل ذبيحة الى ديانة العشيرة فى عصر كان الإله القبلى نفسه فيه من سلالة القبيلة حيث لم تكن مشاركته فى الوليمة القربانية سوى أحد جوانب القاعدة التى تقضى بعدم حرمان أى فرد من أفراد العشيرة من نصيب فى الذبيحة. إلا أن العرب الذين يتحدث عنهم نيلوس كانوا قد توقفوا كالعرب عامة فى أواخر عهود الوثنية عن تقديم القرابين للآلهة القبليين أو العشائريين الذين كانت وليمة العشيرة ترتبط بمبادئهم أصلا. ولم يكن كوكب الزهرة إلها قبليا، بل كان إلها لكل عرب الشمال بغض النظر عن العشيرة وهو ما نعرفه من مصادر شتى. لذا فلا غرو أن نصادف ذبحا لادور للإله غير القبلى فيه؛ إلا أنه مما يذكر أن الذبيحة بعد أن فقدت طابعها القربانى كان

لا يزال من الضروري أن تكون الذبيحة من شئون العشيرة كلها. ومن ناحية أخرى فالناموس الذي يقضى بأن كل ذبح شرعى يعد قربانيا عند العبرانيين ظلت سارية لمدة طويلة بعد أن أحل لرب البيت تقديم قربان خاصة عن أسرته، وهى سمة مميزة للتطور الفريد للجزيرة العربية حيث يشير قلهاوزن الى أن الحس الدينى بها كان يتوارى أمام الإحساس بقُدسية دم العشيرة. وفى مواضع أخرى عند الساميين نرى الديانة القديمة وقد أفلتت من النظام القبلى الذى قامت عليه وتكيفت مع الأنماط الجديدة للحياة القومية؛ أما فى الجزيرة العربية فقد احتفظت لواميس العشيرة وهاداتها بقدميتها التى تستمدّها أصلاً من علاقتها بديانة العشيرة بعد أن نُسى إله العشيرة أو انزوى الى مكانة ثانوية. ومع ذلك نعتقد أن أكل لحم الإبل احتفظ بطابعه الدينى عند العرب حتى بعد أن زال ارتباطه بالقرايين الرسمية؛ إذ كان الامتناع عن تناول لحم الإبل وحمر الوحش وصفاً وصفها سيميون ستايلاتس للعرب الذين استجابوا لدعوته التبشيرية،<sup>٢٤</sup> ولا تزال هناك بقايا من المفزى الدينى لولائم لحم الإبل فى التراث الإسلامى.<sup>٢٥</sup> يمكن إرجاع استمرار تحريم الذبح الخاص بفرض الاستخدام الشخصى عند العرب الى نمط معنل منه فى أجزاء أخرى من الجزيرة العربية بعد هصر نيلوس بمدة طويلة. وحتى فى العصور الحديثة حين يتم ذبح شاة أو جمل إكراما لضيف فقد جرت العادة بأن يفتح المضيف بيته لجيرانه أو يوزع أكبر قدر ممكن من اللحم عليهم. وغير ذلك قد يعد شحاً لكنه ليس محرماً، والأدب العربى القديم يعطى انطباعاً بأن هذا العرف كان فى العصور القديمة أقوى مما هو عليه اليوم وأن كل من بالحياض المحيطة كانوا يؤخذون فى الاعتبار حين تدبح ذبيحة

للطعام. ٢٦ والأهم من ذلك أن الاعتقاد بأن الجوع فى حد ذاته لا يبرر الذبح إلا إذا كان للعشيرة كلها كان راسخا للدرجة جعلته يفوق الاعتقاد بأن كل ذبح يعتبر قربانا. وهذه الحقيقة كافية لمحو أى شك فى الفرضية التى ترى أن كل ذبح كان فى الأصل قربانا عشائريا، وفى الوقت نفسه فإنها تضيف على ذبح الذبيحة بعدا جديدا بتصنيفه ضمن الأفعال التى كانت محرمة على الفرد فى المجتمع البدائى ولا تجد ما يبررها إلا إذا تحملت العشيرة كلها مسئوليته. وليس هناك على حد علمى إلا نوعية واحدة من الأفعال معترف بها عند الشعوب القديمة وينطبق عليها هذا الوصف، ألا وهى الأفعال التى تتضمن انتهاكا لحرمة دم القبيلة. والحقيقة أن الروح التى يحرم على أى بدوى فرد إزهاقها ولا يمكن التقرب بها إلا برضا العشيرة ومشاركتها الجماعية تقف على قدم المساواة مع روح الأخ فى القبيلة. فليس لأى منهما أن تزحق عن طريق العنف الفردى، بل برضا العشيرة وإله العشيرة. والتماثل بين الحالتين يتضح تفصيلا فيما يمكن اعتباره تشابها بين طقس القربان وطقس إعدام أحد أفراد القبيلة. ففى كلتا الحالتين لابد من رضا أكبر عدد من أعضاء العشيرة بل من مشاركتهم فى الفعل أيضا حتى يمكن توزيع أنة مسئولية قد تترتب عليه على العشيرة كلها بالتساوى. وهذا هو المغزى فى الأسلوب العبرانى القديم للإعدام حيث كانت الجماعة كلها تشترك فى رجم المذنب.

إن فكرة حماية حياة حيوان مفترس بنفس الوازع الدينى الذى يحمى حياة أحد أفراد العشيرة هى فكرة نجد صعوبة فى فهمها أو تراها أنسب لعصر متأخر ثبت فيه الأحاسيس منها للحياة الخشنة للعصور البدائية. إلا أن هذه الصعوبة

نشأ أساساً من تبيننا لوجهة نظر زائفة. فلذلك أن الإنسان في تلك العصور الأولى لم يكن لديه تصور لقدسية روح الحيوان بهذه الصورة، بل لم يكن لديه أى تصور لقدسية روح الإنسان بهذه الصورة. فكانت حياة أحد أفراد عشيرته مقدسة بالنسبة له لا لأنه إنسان بل لأنه من ذويه؛ بنفس المنطق كانت حياة الحيوان الطوطمى مقدسة بالنسبة للإنسان البدائي ليس لأنه كائن حي، بل لأن كلاهما نشأ من أصل واحد، فهما أبناء عمومة.

من الواضح أن نظرة عرب عصر نيلوس للذبح الجمل كانت من هذا النوع؛ إذ لم يكونوا يمتنعون في قتل الفرائس وأكل لحمها. أما الجمل فما كانوا ليقتلوه إلا في ظل نفس الظروف التي تميز لكثير من البدائيين قتل طوطمهم، أى تحت ضغط الجوع أو في طقوس دينية استثنائية.<sup>٢٧</sup> من ثم فالتطابق بين العادة العربية والطوطمية تام باستثناء نقطة واحدة. فليس ثم دليل مباشر على أن المبدأ الذي يحرم الذبح الفردي للجمل يرجع في أصله إلى مشاعر القربى. ولكن كما رأينا هناك دليل غير مباشر على أن رضا العشيرة ومشاركتها التي كانت شرطاً لمشروعية ذبح الجمل كانت أيضاً شرطاً لخلية قتل أحد الأقرباء. ولانتوقع العثور على دليل مباشر، فمن غير المرجح أن يكون عرب عصر نيلوس كانت لديهم تصورات واضحة عن المفزى الأصلي للنواميس الموروثة عن مجتمع أشد بدائية.

والفرضية المتى ترى أن احترام العرب لحياة الجمل نشأت عن نفس مبدأ القرابة بين الإنسان وبعض أنواع الحيوان، وهو العنصر الأول في الطوطمية، لا تسارى شيئاً إذا ارتكزت على رأى منعزل عن أحد أفرع الجنس العربى.

ولكن يلاحظ أن نفس القيود المفروضة على الذبح الفردى للحيوان كانت على الأرجح مفروضة فى العصور القديمة عند الساميين كافة. وقد عثرنا على سبب يبرر الاعتقاد بأنه لم يكن عند الساميين الأوائل عامة أى ذبح مشروع إلا للقرايين، كما عثرنا على ما يبرر الاعتقاد، بعيدا عما ساقه نيلوس من شواهد، بأن كل القرايين السامية كانت فعلا جماعيا. وإن صحت هاتان الفرضيتان تكون المحصلة أن كل الساميين كانوا يوما يحافظون على حياة الحيوانات المخصصة للقرايين وكانوا يحرمون ذبحها إلا باتفاق العشيرة، أى فى ظل ظروف مماثلة لتلك التى تبرر قتل أحد الأقارب، وإن اتضح أن تحريم الذبح الفردى لحيوان مخصص لقرايين لم يكن مجرد خاصية فريدة لعرب عصر نيلوس، بل كان سائدا فى حقبة مبكرة عند كل الساميين، لاكتسب الرباط الذى يربط التحريم بشعور بالقربة بين الأتباع والذبيحة قدرا كبيرا من المصادقية. وحيث أن ينبغى البحث عن أصل التحريم فى إحدى العادات الفكرية السائدة والشديدة البدائية، ويجب أن نشير إلى أن الشعوب البدائية لم تكن لديها قواعد سلوكية هذا تلك التى تقوم على مبدأ القربة.<sup>٢٨</sup> وهذه هى القاعدة العامة التى سادت فى كل ماتوفر من شواهد عن المجتمعات البدائية، ومما شك فى أنها سادت بين الساميين الأوائل. والحقيقة أن هذه القاعدة ظلت سائدة دون تغيير يذكر بين العرب حتى ظهور الإسلام. فلا قدسية لروح ولا لعقيدة إلا إذا كانت داخل دائرة صلة الدم والقربى.

ومكذا فإن الفرضية الأولى التى ترى وجود صلة بين هذا التحريم وفكرة القربى بين بعض الحيوانات والبشر تكتسب قوة كبيرة ويصعب تجاهلها إلا إذا

كان لدى من يرفضونها الدلائل على أن فكرة القرابة بين البشر والحيوانات بنفس الصورة التي وجدت عليها عند أشد الشعوب بدائية كانت غريبة تماما على الفكر السامي أو على الأقل لم يكن لها مكانة هامة في الفكر الديني القديم لهذا الجنس. إلا أننا لانتقي عبء التدليل على المعارضين.

وكانت قد سنحت لي الفرصة في سياق آخر لأن أبين بوفرة من الشواهد أن الساميين الأوائل كغيرهم من البدائيين من سائر الأجناس لم يكن لديهم خط فاصل واضح للتمييز بين طبيعة الآلهة وطبيعة البشر وطبيعة الحيوان ولم يجدوا صعوبة في الإقرار بصلة القرى بين (أ) الآلهة والبشر (ب) الآلهة والحيوانات المقدسة (ج) عائلات البشر وعائلات الحيوان. ٢٩ وفيما يتصل بالنقطة الثالثة فإن الدليل المباشر مفتت ومتفرق؛ ويكفى أن ندلل على أن صلة القرى بين أجناس البشر وأجناس الحيوان لم تكن غريبة على الساميين، ولكن لا يكفي أن نثبت أن مثل هذه العقيدة كانت سائدة بما يبرر لنا أن نعتبرها من المبادئ الجوهرية التي قامت عليها الطقوس الدينية السامية. ولكن ينبغي أن نتذكر أن النقاط الثلاث متصلة ببعضها البعض لدرجة أن ثبوت أي نقطتين منها يعنى ثبوت الثالثة بالضرورة. وفيما يتعلق بالنقطة (أ)، لا جدال أن القرابة بين الآلهة وأتباعهم من المبادئ الأساسية في الديانة السامية؛ فنجدها سائدة وفي أنماط متعددة وتطبيقات كثيرة لدرجة أننا لانستطيع أن ننظر إليها إلا كواحدة من أشد مبادئ الديانة القديمة انتشارا وعالمية. وفيما يتعلق بالنقطة (ب)، كان الإيمان بالحيوانات المقدسة التي تعامل بما يليق بالكائنات الإلهية من قدسية عنصرا أساسيا في أكثر المعتقدات السامية انتشارا وأهمية. فكانت كل الآلهة الكبرى للساميين الشماليين لها حيواناتها المقدسة وظلت تُعبد في هيئة حيوانات أو



بالارتباط برموز حيوانية حتى عصر متأخر؛ ولأشك فى أن هذا الارتباط كان يعنى ضمنا وحدة نوع حقيقية بين الحيوانات والآلهة بمقتضى أن للكائنات المقدسة كالحمام والأسماك قدسية إلهية من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، بمقتضى الأساطير المتعلقة بالآلهة كذلك التى تجعل الإلهة الحمامة تولد من بيضة، وأساطير التحول كأسطورة باميس التى تقول إن الإلهة السمكة وانها كانا قد تحولتا إلى سمكتين. ٣٠

وإذا كانت صلة القربى بين الآلهة وأتباعهم من ناحية وبين الآلهة وبعض فصائل الحيوان من ناحية أخرى مبدأ راسخا فى ديانة الساميين ويتضح فى كل مقدسات جنسهم فلا بد لنا أن نستنتج أن صلة القربى بين عائلات البشر وفصائل الحيوان كانت فكرة راسخة بنفس القدر وتتوقع أن نكتشف أن الحيوانات المقدسة حيثما وجدت سيماملها البشر كما يعاملون ذوى قرباهم. إن أية ديانة تقوم على صلة القربى حيث يكون الإله وأتباعه من أصل واحد يعد مبدأ القدسية والقربى فيها صنوان. فقدسية حياة أحد الأقرباء وقدسية الإله ليسا شيئين، بل شئ واحد؛ فالشئ الوحيد المقدس هو فى نهاية الأمر حياة القبيلة المشتركة أو الدم الواحد الذى هو الحياة. وكل كائن يشارك فى هذه الحياة مقدس ويمكن وصف قدسيته بأنها مشاركة فى الحياة والطبيعة الإلهية أو مشاركة فى دم العشيرة.

من ثم فإن الافتراض القائل بأن حيوانات القربان كانت فى الأصل تعامل معاملة الأقارب يوازى الافتراض القائل بأن القربان كانت تتفق من بين حيوانات من نوع مقدس تحظى حياته فى الأحوال العادية بحماية القواعد

والأحكام الدينية؛ ويمكن سوق نجم هائل من الشواهد الدالة على هذا الأمر لا بالنسبة للقرايين السامية وحدها، بل للقرايين القديمة عامة.

وفي أواخر عصور الوثنية حين كان أكل لحم الحيوان شائعا وحين انزوت القاعدة التي ترى أن كل ذبح شرعى يعد قربانا، انقسمت القرايين الى نوعين؛ قرايين عادية حيث كانت الذبائح من الأغنام والثيران وغيرها من الحيوانات التي كان لحمها يؤكل في العادة، وقرايين غير عادية حيث كانت الذبائح حيوانات كان لحمها يعد محرما. وينبئنا الامبراطور جوليان<sup>٣١</sup> أن مثل هذه القرايين غير العادية كان يحتفل بها مرة أو مرتين كل عام في مدن الامبراطورية الرومانية في احتفالات صوفية، ويضرب على ذلك مثلا قربان الكلب للإلهة هيكات. وفي هذه الحالة كانت الذبيحة هي الحيوان المقدس للإلهة؛ وكانت هيكات في الأساطير تصور وبرفتها الكلاب الأليفة، وكانت في عبادتها تحب أن تخاطب باسم الكلب<sup>٣٢</sup>. وهكذا فإن الذبيحة هاهنا ليست ذبيحة مقدسة وحسب، بل حيوانا تربطه صلة قريى بالإله صاحب القربان. ونفس هذا المبدأ يبدو كامنا في جذور كل القرايين الاستثنائية للحيوانات النجسة، أي الحيوانات التي لم تكن تؤكل في الأحوال العادية، إذ سبق أن رأينا أن فكرتي النجاسة والقدسية كان بينهما تداخل في المفهوم البدائي عن المحرمات. وإنى لأترك لعلماء الكلاسيكيات مهمة تتبع هذا التداخل في قرايين الإغريق والرومان؛ أما بالنسبة للساميين فعسرى بنا أن نثبت هذا الأمر بالتعمق في تفاصيله من خلال ما نعرفه من قرايين الحيوانات النجسة.

١. الحننيز: كان أهل حوران الوثنيون حسب رواية النديم يتقربون بالحننيز

ويأكلون لحمه مرة كل عام.<sup>٣٣</sup> وكان هذا من الاحتفالات القديمة، إذ نجده بقبرص ضمن طقوس عبادة أفروديت وأدونيس الساميين. وكان الخنزير محرما فى العبادة العاصية لأفروديت، أما فى قبرص فكانت الخنازير البرية تذبح قربانا مرة فى الثانى من إبريل من كل عام.<sup>٣٤</sup> ووردت إشارة الى نفس هذا القربان بسفر أشعيا بوصفه عملا مكروها<sup>٣٥</sup> يرتبط بالتقرب بحيوانين نجسين آخرين وهما الكلب والفأر. ويشير لوسيان الى أن الخنزير كان مقدسا عند السوريين،<sup>٣٦</sup> وتؤكد قدسيته بالنسبة لأفروديت وعشتار لدى أنتيغانيس (ap. Athens. ii. 49).<sup>٣٧</sup>

٢. الكلب: وردت إشارة الى هذا القربان كما رأينا بسفر أشعيا، ويبدو أن هناك إشارة إليه أيضا بوصفه طقسا قرطاجيا لدى جوستين (Justin, xviii. 1.) حيث ورد أن داريوش أرسل رسالة الى أهل قرطاجه بمنعهم فيها من التقرب بذبائح آدمية ومن أكل لحم الكلاب، والسياق هاهنا يشير ضمنا الى اعتباره طعاما دينيا. وفى هذه الحالة فإن الروايات لاتربط بين الطقس وإله بعينه يذبح الكلب قربانا له،<sup>٣٨</sup> إلا أننا نعرف من النديم أن الكلب كان مقدسا عند أهل حران. فكانوا يقدمون له القرابين، وكانت الكلاب فى بعض الطقوس السرية يتم إعلانها إخوة للمتقرب إليه.<sup>٣٩</sup> وقد نعثر على إشارة الى هوية الإله الذى يقدم له الكلب قربانا لدى يعقوب السروجي الذى يذكر «الإله ذا الكلاب» بوصفه أحد آلهة كاراي.<sup>٤٠</sup> وقد نجد وجه شبه بين هذا الإله والصياد هرقل الأسورى الذى ورد ذكره لدى تاسيتوس.<sup>٤١</sup> كما يظهر هرقل صورا ملكارث وبصحبته كلب فى أسطورة اختراع الصبغة الأرجوانية كما وردت

عند بولكس (١، ٤٦) وملا لاس (ص ٣٢). ٤٢ وفي التراث الإسلامي تضاف على الكلاب السوداء سمات الجان، وهو ما قد يشير ضمنا الى أنها كان لها بعض القدسية في الوثنية. ٤٣

٣. السمك: كان السمك أو بعض أنواعه على الأقل يعتبر مقدسا لدى أنارجائيس ومحرمًا أكله عند كل السورين حيث كانوا يعبدونه، وكانوا كاهل الطوطم يعتقدون أن من أكل لحمه المقدس أصابته القرحة. ٤٤ إلا أن مناسياس (ap. Athens. viii, 37) ينبئنا أن السمك كان يطبخ يوميا ويُقدم على مائدة الإلهة ويأكله الكهنة فيما بعد؛ وتصور الخراطيش الآشورية السمك وقد وضع على المذبح أو وهو يقدم أسامه بينما نجد في مثال آخر شخصا يقف في وضع تعبد وهو يرتدى أو بالأحرى يتخفى في هيئة سمكة ضخمة. ٤٥ ومعنى هذا التخفى معروف من عدة طقوس بدائية؛ فهو يعني أن العابد يقدم نفسه بوصفه سمكة، أي كأحد أقارب قربانه وكأحد أقارب الإله صاحب القربان.

٤. الجرذ: يمد الجرذ من القرايين المكرومة في سفر أشعيا (١٧/٦٦) جنباً الى جنب مع الخنزير و "الرجس" (شَقْتَص). وينطبق هذه اللفظ الأخير في التشريع اللاوي ٤٦ على الهوام الزاحفة عامة (شَرَقَص = حَنَش في العربية)، وهو مصطلح يشمل الجرذان وغيرها من ذوات الأربع التي تسمى هوام أيضاً. وكل هذه الكائنات كانت تعد على درجة عالية من النجاسة وكانت تنجس كل ما نلمسه. ويصعب تفسير مثل هذا المحرمات الصارمة إلا بالفراض أنها كانت لها سمات خارقة للطبيعة وشيطانية كالحنش العربي. ٤٧ والحقيقة أننا نجدها بسفر حزقيال (٨/١٠) بوصفها موضوعاً للشعوذة. ولا أدري من أين استقى

ابن ميمون قوله بأن أهل حران كانوا يتقربون بجرذان الحقول،<sup>٤٨</sup> إلا أن الدليل التوراتى كافٍ لما نهدف اليه.

٥. الخيل: كانت الخيل مقدسة بالنسبة لإله الشمس إذ يتحدث سفر الملوك الثانى (١١/٢٣) عن الخيل التى كان ملوك يهوذا يكرسونها لهذا الإله - وهى خرافة قصى عليها يوشيا. وفى رودس حيث كان الدين ذا طابع سامى كان يتم إغراق أربعة جباد فى البحر قربانا فى العيد السنوى للشمس.<sup>٤٩</sup> وكان الحصان المجنح (بيجاسوس) رمزا مقدسا لأهل قرطاجة.

٦. الحمام: لم يكن الساميون يلمسون الحمام ولا يأكلون لحمه، فى حين كان الرومان يذبحونه قربانا لفينوس<sup>٥٠</sup> ولما كانت عبادة فينوس الرومانية فى العصور المتأخرة تقوم فى معظمها على قدس إيركس الفينيقى حيث كانت للحمام قدسية خاصة باعتباره رفيق عشتار،<sup>٥١</sup> فرمما كان هذا من الطقوس السامية ولو أنى لم أحر على دليل قاطع على ذلك. والأرجح أنه كان قربانا شديد الندرة لأن الحمام عند الساميين كانت له قدسية خاصة ويشير النديم صراحة الى أنه لم يكن يذبح قربانا عند أهل حران.<sup>٥٢</sup> لكنه كان عند العبرانيين من القرايين التى سنرى من حين لآخر ما يبرر اعتبارها شديدة الشبه بالطقوس الصوفية، وفى كتاب الأحداث (٦، ٤٥٩ وما بعدها) نجد أن ساحرات روما كن تشدعين عرافا أرمينيا أو سربانيا للتشرب بحمامة أو دجاجة أو كلب أو بطفل أحيانا. وفى هذا السياق هناك قربان استثنائى أو صوفى يشار اليه ضمنا.<sup>٥٣</sup>

والدليل على تلك الأمثلة غير خاف. فحين يتم التقرب بحيوان نجس فهو

حيوان مقدس أيضا. وإن تحدد اسم الإله الموجه إليه فالإله هو الذى يحمى قدسية الذبيحة، وفى بعض الحالات يدعى الأتباع قرابتهم للذبيحة والإله سواء بالقول أو بالتخفى الرمزي. كما أن القربان قاصر بوجه عام على بعض المناسبات الدينية السنوية في العادة، لذا فهي تتخذ طابع احتفال شعبي. وفى كثير من الحالات يشارك الأتباع في اللحم المقدس في حين أن مجرد لمسه يعد مكروها في حالات أخرى. وكل هذه أشياء نجدها عند الشعوب الطوطمية. والحيوان المقدس هنا أيضا لحمه حرام، فهو من أقارب من يقرون بقدسيته، وإن كان هناك إنه فهو من أقارب الإله. وأخيرا فإن الطوطم يقدم قربانا في بعض الحالات في احتفال سنوي بطقوس خاصة ومقدسة. وفى مثل هذه الحالات قد يتم دفن اللحم أو إلقاؤه في أحد الأنهار كما كان يتم إلقاء خيول الشمس في البحر<sup>٥٤</sup> لكنه يؤكل في حالات أخرى باعتباره قربانا صوفيا مقدسا.<sup>٥٥</sup> ولا يمكن لهذه النقاط المتصلة بأشد الخرافات بدائية أن تكون من قبيل المصادلة؛ فهي تبين أن القرابين الصوفية كما يسميها جوليان، أي القرابين الحيوانية التي لا تؤكل في الأحوال العادية، لم تكن من مبتكرات المصور اللاحقة، بل احتفظت بكامل سمات الطقوس القربانية الشديدة القدم.

وقد تبدو القرابين الماشية العادية كذلك التي تبيع لتناول لحمها وكأنها تقوم على أساس مختلف؛ إلا أن أسلوب التفكير المستقل القائم على أن القربان برمنه كان في الأصل عملا عشائريا أدى بنا إلى الخدس بأنها كانت في الأصل أيضا تقدمات نادرة ومقدسة بذائع كانت أرواحها تعد في الأحوال العادية مقدسة لأنها كانت كالحوانات النجسة المقدسة من أقارب الأتباع وإلهم.<sup>٥٦</sup>

والحقيقة أن هذا النوع من الإجلال والتقديس كان يوجه للماشية عند كثير من الشعوب الرعوية فى شتى أرجاء الأرض. فهى من ناحية تعتبر من أصدقاء البشر وأقربائهم، ومن ناحية أخرى كائنات مقدسة ذات طبيعة تشب طبيعة الآلهة؛ ولم يكن ذبحها حلالا إلا فى ظل ظروف استثنائية، وفى هذه الحالة لم تكن تذبح لإعداد وجبة خاصة، بل كان بالضرورة يمثل وليمة عامة إن لم يكن قربانا عاما. وأوضح مثال لحجده بأفريقيا. فبطلنا أغاناركيديس<sup>٥٧</sup> فى وصفه للبدو سكان الكهوف بشرق أفريقيا وهم رعاة فى مرحلة تعدد الأزواج من مراحل تطور المجتمع أنهم كانوا يستمدون قوتهم من قطعان ماشيتهم. وحين كان الرعى ينتعش بعد موسم المطر كانوا يقتاتون على اللبن مخلوطا بالدم (وكان على ما يبدو يستمد من الحيوانات الحية كما هو الحال بالجزيرة العربية)، وفى موسم الجفاف كانوا يلجأون الى لحم الحيوانات المسنة أو الضعيفة. لكن الجزائين كانوا يعتبرون النجاس. كما «لم يكونوا ينادون أى بشر باسم أحد الوالدين، بل كانوا ينادون به الشيران والأبقار والكباش والنعاج التى يستمدون منها غذاءهم»<sup>٥٨</sup>. ولدينا هاهنا كل السمات التى نحتاجها رؤيتنا: فالحيوانات مقدسة ومن الأقارب لأنها مصدر حياة البشر وأقواتهم ولا تذبح إلا للضرورة، والجزائرون النجاس، وهو ما يستتج منه أن اللبغ كان أمرا مكروها.

وهناك نظم مماثلة لحجدها عند كل الشعوب الرعوية الأفريقية، وقد استمرت بقدر من التعديل أو التخفيف حتى عصرنا هذا.<sup>٥٩</sup> والطعام العادى عند هذه الأجناس هو اللبن أو الطرائد؛<sup>٦٠</sup> أما الماشية فنادر ما تقتل بغرض الطعام إلا فى مناسبات خاصة كإعلان الحرب أو ختان صبي أو زواج<sup>٦١</sup> أو بغرض الحصول

على الجلود لاستخدامه كثياب أو إذا أقعد الحيوان أو هرم. ٦٢

والوليعة في هذه الحالات عامة كما هو الحال عند عرب عصر فيلوس، ٦٣ ولكل الأقارب بل كل الجيران حق للمشاركة فيها. كما أن القطيع وأفراده موضع تقدير ٦٤ وتحميهم الأعراف والمحرمات. وحظيرة الماشية عند الكنعانيين مقدسة ٦٥ ولا تدخلها النساء، ٦٥ وكان تلذيسها بعد جرما فادحا. ٦٦ وفي النهاية فإن فكرة اعتبار الماشية آباء للبشر وهو مانجده عند أجناتاركيديس بقيت في أساطير الزولو حيث يعتقد أن البشر وخاصة كبار الزعماء «كانوا من قلف بقرة». ٦٧

وقد تكون هذه الأمثلة كافية للدلالة على الموقف من الماشية كما وصفها أجناتاركيديس لدى الشعوب الرحوية بأفريقيا. ولكن ينبغي أن أتوه إلى تقديس حياة الماشية وهو مانجده سواء في أفريقيا أو عند الساميين. فبطلمنا هيرودوت ٦٨ أن الليبيين مع أنهم كانوا يأكلون لحم الثيران لم يكونوا يلمسون لحم البقر. وفي دائرة الأفكار التي كانت متشرة في أرجاء أفريقيا ينبغي الربط من ناحية بين هذه التفرقة وغلبة القرابة من طريق النساء وهو ما جعل البقرة أكثر قدسية من الثور، ورعاية البقرة للإنسان بلبنها من ناحية أخرى. وكانت هذه القاعدة قد سادت في مصر حيث كانت البقرة مقدسة بالنسبة حاتور إيزيس، وكذلك عند الفينيقيين الذين كانوا يأكلون لحم الثيران ويتقربون به لكن حرمة لحم البقر عندهم كانت كحرمة لحم البشر. ٦٩

ولهذا الدليل أهمية فائقة بالنسبة لبحثنا لأن هناك اتجاها متناميا بين الباحثين للإقرار بوجود صلة عرقية وثيقة بين الجنس السامي والأفريقي. إلا أن الأفكار التي حاولت أن أناقشها لم تكن حكرا على جنس بعينه. وإنني لأدع



للمتخصصين فى دراسة المواريت الشديدة الغموض البت فى مسألة قدسية الماشية وخاصة البقرة عند الفرس ومدى ما تمدنا به من تفاصيل شبيهة بتلك التى عرضت لنا؛ وينبغى الإقرار على الأقل بأن هذا الأمر لم يكن من اختراع الزردشتية، بل كان عاملاً مشتركاً بين الفرس وأبناء عمومتهم الهنود، وبالتالي يجب البحث عن أصل تقديس البقرة فى الحياة البدوية البدائية للجنس الهندو أوروبى. ولكن للتدليل على أن المفاهيم التى وجدناها فى أفريقيا كانت موجودة عند الشعوب الرعوية من أجناس مختلفة تمام الاختلاف استشهد بحالة شعب التودا بجنوب الهند. فالحيوان مصدر اللبن والقوت هاهنا هو الجاموس، فهو يعامل بحنو شديد بل بقدر من التقديس<sup>٧٠</sup> وهناك بعض البقرات من نسل بقرات مقدسة قديمة تعلق فى رقابها أجراس عتيقة وتعتبر إلهات. <sup>٧١</sup> كما أن «هناك ما يدل على صدق الشودا فى تأكيدهم على أنهم لم ياكلوا لحم أنثى الجاموس على الإطلاق»، أما الذكور فلا ياكلون لحمها إلا مرة واحدة كل عام حيث يجتمع كل البالغين من ذكور القرية فى احتفال للذبح عجل صغير بطفوس خاصة وإنضاج لحمه على نار مقدسة. ومن ناحية أخرى كانوا يحبون أكل لحم الطرائد. <sup>٧٢</sup> وفى الجنازة كان يتم ذبح ذكر أو اثنين من الجاموس: <sup>٧٣</sup> «وعندما يسقط الحيوان فإن الرجال والنساء والأطفال يتكالبون على رأسه ويأخذون فى تقبيله ومعاينته، ثم يجلسون جماعات ويأخذون فى البكاء والنحيب». وهذه الذبائح لا تؤكل، بل تترك على الأرض.

وقد تكون هذه الشواهد كافية للدلالة على انتشار أحد سبل تقدير الحيوانات المقدسة عند الشعوب الرعوية البدائية التى تتطابق مع الحقائق

السامية والاستدلالات التي استقيتها منها؛ ونبدأ الآن في تقصى مدى انتشار مثل هذه الأفكار بين الأجناس اللاحقة القديمة. وأود أن ألفت النظر بداية إلى وجود رأى يرى أن عادة ذبح الحيوانات وأكل اللحم عند كل هذه الشعوب يعد مجرأ لشرائع الديانات البدائية. ولم يسفر هذا الرأى عن شئ إلا فى بعض الأوساط الكهنوتية أو الفلسفية؛ إذ كان البشر يأكلون اللحم دون قيد كلما تمكنوا من الحصول عليه، أما أساطير العصور الذهبية للجنس البشرى فتحكى أن اللحم لم يكن معروفا فى الحقب الأولى حين كان الإنسان يعيش فى سلام مع الآلهة ومع الطبيعة وقبل أن يبدأ الصراع المرير على القوت، وأن محاصيل الأرض السخية الوفيرة كانت تفى بكل احتياجات البشر. وهذا ليس صحيحا بالطبع، فمن المؤكد أن أسلافنا الأولين كانوا من أكلة اللحم، ومن المعروف أن الشعوب البدائية لم تكن تتجنب أكل لحم الحيوان بصفة عامة ولو أن بعض أنواع اللحم كانت محرمة لأسباب دينية. ولكن من ناحية أخرى فإن فكرة العصر الذهبي لا يمكن أن تكون مجرد تأملات تجريدية بلا أساس فى التراث. فالأسطورة التى تجسدها هى جزء من التراث الشمسي الإغريقى،<sup>٧٤</sup> والنطيق العملى للفكرة فى شكل مبدأ يقضى بالامتناع عن اللحم بناء على أسس فلسفية أو دينية لم ينشأ بين فلاسفة مجدددين، بل فى دوائر الكهنة فى مصر مثلاً أو الهند التى تقوم كل تقاليدنا على التراث، أو فى مذاهب فلسفية كمذهب فيثاغورث الذى تتميز أفكاره بالتقدير الفائق للأعراف والخرافات القديمة.

وفى حالة الكهنة المصريين فإن الحقائق التى يقدمها بورفيرى (Porphyry, *De Abstinencia*, iv, 6 sqq.) عن سلطة الكاهن<sup>٧٥</sup> تساعد على إدراك الصلة

بين التحريم المفروض على الكهنة والمعتقدات والممارسات البدائية لجموع الشعب.

كان لكل مصرى منذ قديم الأزل نوع خاص من اللحم المحرم ونوع معين من الحيوانات المقدسة حسب الولاية التى يعيش فيها وهو ما لا يزال ساريا بين البدائيين الطوطميين. ولما كان الكهنة ممثلون لديانة قومية تجمع عبادات مختلف الولايات فى نسق واحد فقد وسعوا نطاق هذا المبدأ؛ إلا أن بعضا منهم أمسك عن أكل اللحم كلية، فى حين أن بعضا آخر منهم انضموا لبعض المذاهب التى تحرم أكل بعض أنواع اللحم ولو أنهم كانوا مضطرين لاتباع نظام غذائى نباتى فى بعض المواسم الدينية حيث تفرض عليهم بعض المهام المقدسة. ومع ذلك فمن الواضح أن مجموع المحظورات للحلية ما كان ليؤدى الى عقيدة عامة تولى من شأن النزعة النباتية ما لم تكن قائمة الحيوانات التى كانت مقدسة فى بقعة أو أخرى من البلاد تشمل الحيوانات الداجنة التى كانت تمثل المصدر الرئيس للطعام الحيوانى فى بلد ذى حضارة رفيعة كمصر. وكان الحال كذلك فى مصر، والحقيقة أن أكبر الآلهة وأوسعها انتشارا كانت تلك التى ترتبط بالحيوانات الداجنة. وفى هذا المجال فإن الحضارة المصرية كانت تلتزم بنفس الأعراف والمعتقدات البدائية التى سادت لدى الشعوب الرعوية فى أفريقيا عامة؛ فعجل أبيس الذى كان المفترض أنه منسوخ فى عجل حقيقى بمنف، والإلهة البقرة إيزيس حتحور وكانت تتمثل فى هيئة بقرة أو تضع على رأسها قرنى بقرة يوجد ارتباطا مباشرا بين العقائد السائدة فى مصر والقدسية التى كانت تضى على البقر عند الأجناس الأكثر بدائية بشرق أفريقيا من كان الثور عندهم أهم

الماشية؛ لذا فلا غرو إذا عرفنا أن أكل لحم البقر كان بالنسبة للمصريين لا يقل بشاعة عن أكل لحم البشر حتى في العصور اللاحقة. ولم يكن البقر يذبح للقرابين على الإطلاق؛ ومع أن الثيران كانت تقدم على المذبح ويؤكل جزء من لحمها في الوليمة القربانية إلا أن القربان لم يكن مسموحا به إلا باعتباره مقدمة اضطرارية، فكان يسبقه صوم مقدس ويصحبه بكاء عام كالبكاء على موت أحد الأقرباء. ٧٦ وفي القربان السنوي المقدم للإله الكبش آمون بطيبة كان الأتباع يكون على الذبيحة، وهم بذلك يعلنون قرابتها لهم؛ ومن ناحية أخرى فإن قرابتها أو ارتباطها بالإله كان يتم التعبير عنه بطريقة مزدوجة، فقد كانت صورة آمون مستترة وراء جلد الذبيحة، في حين أن الجسد مدفون في تابوت مقدس. ٧٧

وفي مصر كان يعتقد أن أعلى مراتب القدسية لا يمكن التوصل إليها إلا بالإسكاف من أكل لحم الحيوان، وهي عقيدة نشأت عن التوحيد السياسي لعدد من المذاهب المحلية في ديانة قومية واحدة بكهانة قومية موحدة تمثل فكر الامبراطور. ولم يحدث شيء كهذا في اليونان أو في معظم المناطق السامية، ٧٨ وبالتالي فإننا لا نجد بها عقيدة متطورة عن الزهد الكهنوتي في مسألة الطعام. ٧٩ من ثم فمن المرجح أن فكرة وجود «عصر ذهبي» أو القول بأن إنسان ذلك العصر كان نباتيا في غذائه كانت من أصل شعبي لا كهنوتي عند اليونان والساميين على السواء. من ثم فإن فكرة أن العصور القديمة كانت أفضل من الحديثة وأن الأرض كانت أكثر إنتاجية والناس أكثر تقى وحيانهم أقل عناء والمرض أقل انتشارا ليست في حاجة إلى مزيد من التفسير؛ فهي نتيجة طبيعية

للقوانين النفسية التى تنطبق على ذاكرة الأفراد وذاكرة الشعوب على السواء. إلا أن السمة المميزة للزرعة النباتية البدائية باعتبارها إحدى خصائص الأيام الخوالى لا تندرج تحت هذا التفسير العام وما كانت لتنشأ إلا فى حقبة كان الشعور بالوسواس الدينى إزاء قتل الحيوان وأكل لحمه. ولم يكن هذا الوسواس يشمل كل أنواع اللحم كلحم الطرائد مثلا، بل من المرجح أنها كانت تشمل نفس الأنواع التى كان تناولها شائعا فى المرحلة الزراعية من تطور المجتمع وهى المرحلة التى يعود اليها أصل أسطورة «المصر الذهبى». من لم فاللحم فى هذه الأسطورة معناه لحم الماشية، وتعبير الأسطورة عن شعور باحترام حياة هذه الحيوانات، وعن فكرة فحواها أن ذبحها لأكل لحمها كان بدعة تتنافى مع التقوى.

وحين نتأمل تفاصيل العادات التى يشهد بها الكتاب اللاحقون للتأكيد على قدم الزرعة النباتية نراهم يركزون على تلك النقطة. والقول بأن الإنسان القديم كان يحترم حياة الحيوانات كلها لا يزيد عن مجرد استقراء، إلا أن العادات الشعبية والطقوس القديمة على السواء كانت تشهد بأن حياة الخنزير والنمجة<sup>٨٠</sup> وحياة الثور<sup>٨١</sup> بصفة خاصة كانت تعد مقدسة ولا ينبغى قتلها إلا لأغراض دينية، وحتى فى هذه الأغراض كان لابد من اتخاذ احتياطات خاصة لتبرئة الأتباع من خطيئة القتل.

ولكى نوضح هذه النقطة يجدر بنا أن نناقش أهم هذه الحالات بالتفصيل. ألا وهى حالة الثور. فكان قتل الثور من الكبائر سواء فى أفريقيا أو فى بيلوبونيسوس، وهو ما يتطرق اليه هيرودوت<sup>٨٢</sup> أما فى أثينا فيبدو أن هذه المقولة

مستقاة من الأسطورة التي كانت تروى فيما يتعلق بالقربان السنوى لديبوليا حيث كانت الأضحية ثورا وتلى موته استقصاء مقدس عن المسئول عن هذه الفعل ٨٣ وفي هذه المحاكمة يتم استدعاء كل من له صلة بالذبيح: فتلقى الفتيات اللائي أحضرن الماء لشحذ السكين التبعة على من شحذ السكين، فيلقونها من شحذ السكين بدوره على من ناوله إياها، فيلقونها هذا على من طرح الذبيحة أرضا، ويلقى الأخير اللوم على من قطع رقبة الثور، وفي النهاية تستقر المسئولية على السكين حيث تدان بالقتل ويصدر الحكم بإلقائها في البحر. وكانت هذه المحاكمة طبقا للأسطورة مجرد محاكاة مأساوية للقربان والهدف منها هو التكفير عن خطيئة قتل سوياتروس لثور شوهد وهو يأكل التقدّمات النباتية على مائدة الآلهة. وقد أعقبت هذه الخطيئة الكبرى مجاعة، لولا أن أعلن الكاهن أن الخطيئة يمكن التكفير عنها إذا عوقب مرتكبها وإذا أعيدت الذبيحة من جديد فيما يتصل بنفس القربان الذي ذبحت من أجله، وأن الأمور ستسير معهم على مايرام إذا كانوا قد تلوّقوا لحمها ولم يمتنعوا عنه. أما سوياتروس الذي كان قد فر إلى كريت فقد تعهد بالعودة وإيجاد وسيلة لتنفيذ هذه الأحكام شريطة أن تشرك المدينة كلها في تحمل مسئولية القتل التي أثقلت على ضميره! وهكذا فقد رسخت هذه الشعيبة وظلت مرعية حتى عصر متأخر. ٨٤ والأسطورة بصورتها هذه ليست لها قيمة بالطبع، فهي مستقاة من الطقس وليس العكس؛ إلا أن الطقس نفسه يبين أن الذبيح كان يعد قتيلا وأن هناك شعورا بضرورة اللجوء إلى إلقاء الذنب على السكين بل إلى توزيع المسئولية على أوسع نطاق ممكن عن طريق الاستعانة بعدد من كهنة القرايين تم اختيارهم

هذه ليست لها قيمة بالطبع؛ فهي مستحاة من الطقس وليس العكس؛ إلا أن الطقس نفسه يبين أن الذبيح كان يعد قتيلا وأن هناك شعورا بضرورة اللجوء الى إلقاء الذنب على السكين بل الى توزيع المسؤولية على أوسع نطاق ممكن عن طريق الاستماعة بعدد من كهنة القرابين تم اختيارهم كما يلاحظ من عشائر مختلفة-ومن خلال جعل تذوق اللحم فريضة عامة. وهكذا فإن لدينا هاهنا حالة متميزة للمبدأ القائل بأن القربان لا يقتصر إلا بمشاركة الجماعة كلها. ٨٥ وهذا الطقس ليس الوحيد من نوعه. ففي تينيدوس كان الكاهن الذى يقدم عجلا لديونيسس يتعرض للرجم وكان عليه أن يفر بحياته؛ ٨٦ وفى القران السنوى فى كورنث حيث كان يتم قبح نعجة لهيرا اكرابا يلاحظ الحرص على أزالة المسؤولية عن موت النعجة عن كامل الجماعة بالاستماعة ببعض المرتزة ليقوموا بدور الكهنة. بل إنهم لم يفعلوا أكثر من إخفاء السكين بحيث تعجل النعجة نفسها بموتها بفركها الشديد بحوافرها على الأرض. ٨٧ أما فكرة أن ذبح ثور كان يعتبر قتيلا ولا تبرره إلا المناسبات القرابية الاستثنائية فالأرجح أنها كانت سائدة فى اليونان؛ فمصطلح  $\beta\omicron\nu\phi\omicron\nu\nu\alpha, \beta\omicron\nu\phi\omicron\epsilon\iota\nu$  (قتل الثور) وهو اسم كان يطلق على القران الخاص بديوليا فى أثينا كان فى اليونانية القديمة مصطلحا عاما يطلق على ذبح الثيران للولائم القرابية. ٨٨ وتنضج ضرورة أخذ مصطلح «قتل الثور» حرفيا فى القران بتينيدوس حيث كان العجل الوليد يرتدى حذاء يسمى «كوثرنوس» وتعامل أمه كامرأة نفساء، وهو ما يعد تعبيراً عن صلة القرى بين اللييحة والإنسان وبينه وبين الإله الذى يقدم له القران، فالكوثرنوس يخص باخوس، وهو إله يتجسد

متأخرين متهمين بالتلاعب بالأساطير التي يسجلونها؛ ومع أن القصص العبرانية التي سجلت بسفر التكوين تقوم على أدب شعبي قديم إلا أنها واقعة تحت تأثير ديانة أرقى فتحت تنقيتها من العناصر التي تتنافى مع التوحيد في العهد القديم. أما بالنسبة للروايات العبرانية فيجب التمييز بين الرواية الربانية الأقدم ورواية المؤرخ الكهنوتي التي ترجع إلى ما بعد السبي. ففي الرواية الأقدم وكما هو الحال في حكاية "العصر الذهبي" الإغريقية كان الإنسان في مرحلة البراءة والطهر يحيا في سلام مع كل الحيوانات<sup>٩٠</sup> ويأكل مما تنبت الأرض؛ أما بعد السقوط فقد حكم عليه بكسب قوته بالكدح والزراعة. وفي الوقت نفسه بدأت الحرب بينه وبين المخلوقات الضارة (الأفعى) وبدأ ذبح الماشية تقربا واستخدام جلدها ثيابا.<sup>٩١</sup> ومن ناحية أخرى فإن سيطرة الإنسان على الحيوانات، والحياة الزراعية التي سخر الحيوان فيها لخدمة الإنسان في أعمال الحرث، قد بدأت مع الخليقة في التاريخ الكهنوتي.<sup>٩٢</sup> وفي هذه الرواية لا نجد جنة عدن ولا سقوط، ولا نجد إلا تزايد الفساد الذي سبق الطوفان. وبعد الطوفان يمنع الإنسان حق قتل الحيوانات وأكل لحمها إذا أريق دمها على الأرض،<sup>٩٣</sup> أما القربان فلا يبدأ إلا مع تشريعات موسى. ولما كان القربان والذبح أمرين متلازمين لا ينفصلان في حالة الماشية حتى عصر التثنية فإن القصة بهذه الصيغة لا يمكن أن تكون قديمة؛ فهي تركز على شريعة القربان فيما بعد التثنية وخاصة الفقرة ١٠ وما بعدها من الإصحاح ١٧ من سفر اللاويين. والتقليد العبراني الأصلي هو ماورد بالقصة الربانية ويتفق مع الأسطورة الإغريقية في ربط



التقرب بالماشية بالسقوط من حالة البراءة والظهور.<sup>٩٤</sup> وهذه بالطبع ليست السمة الرئيسة فى القصة التوراتية عن السقوط ولاهى بالسمة التى يركز عليها الراوى أو يوليها أهمية خاصة. ولكن لنفس هذا السبب يفترض أن هذه السمة من سمات القصة تعد بدائية ولا بد من تفسيرها كالأسطورة الإغريقية المماثلة لا فى ضوء السمات المميزة لروح العهد القديم، بل فى ضوء اعتبارات من نوع أكثر عمومية. وهناك سمات أخرى فى قصة جنة عدن- وخاصة شجرة الحياة- مما يثبت أن الأساس الأصلي للقصة مستقى من الرصيد المشترك للأدب الشعبى عند الساميين الشماليين؛ ويتأكد احتمال هذا الرصيد المشترك على فكرة النزعة النباتية البدائية عند فيلوبيليوس<sup>٩٥</sup> إذ تعد أسطورة عن الإنسان البدائى الذى كان يحيا على فاكهة الأرض أكثر تميزا فى صياغتها من أن تعتبر مجرد نسخ عن التوراة أو عن الأدب الإغريقى.

من المستبعد أن تنشأ عند الساميين الشماليين قصة عن عصر ذهبي للإنسان بدائى يعيش على الفواكه إلا ضمن نوعية الأفكار التى أدت الى نشأة أسطورة مطابقة لها تماما فى اليونان. واستتج الإغريق أن الإنسان البدائى لم يكن يأكل لحم الماشية، وذلك لأن طقوسهم القربانية كانت ترى فى موت الذبيحة قتلا لا يحل إلا فى ظروف خاصة ويتم باحتياطات خاصة، وهو ما يعود لأصل تاريخى معين. وبنفس الصورة فإن الأسطورة القبرصية الفينيقية التى يفتبسها بورفيري<sup>٩٦</sup> عن أسكليبيادس لإثبات أن الفينيقيين القدماء لم يأكلوا اللحم تدور حول فكرة أن موت اللبيحة كان فى الأصل بديلا عن القربان البشرى وأن الإنسان الأول الذى وافته الجراة ليتذوق اللحم كانت عقوبته بالموت

وتفاصيل هذه القصة التي تتفق تماما مع قصة لآمب الهزلية عن اكتشاف فضائل الخنزير الصغير المشوى تتسم بالتشابه ولا يمكن اعتبارها جزءا من التراث القديم، أما الفكرة الرئيسة فليست مجرد ابتكار على ما يبدو. وقد سبق أن رأينا أن الفينيقيين لم يأكلوا لحم البقر؛ من ثم فلا شك أن نوع البقر كله كان يتمتع بقدر من القدسية يضاف للطابع الذي تحتاجه نظريتنا حتى على ذبح ثور. وحين ينص أسكليبيادس على أن كل ذبيحة كانت في الأصل بديلا عن قربان البشري فإن مقولته تجد ما يؤكد ما تماما في الرواية الربانية عن أصل المحرقة كما ورد بالإصحاح ٢٢ من سفر التكوين حيث سُمح باستبدال إسحق بكبش. وتمثل هذه القصة نقطة اتصال بالعقيدة الفينيقية. فيقول إبراهيم إن الله نفسه يقدم القربان (فقر ٨)، وفي الفقرة ١٣ يقدم الكبش نفسه قربانا. ونفس هذا المبدأ ظل ساريا حتى عصر متأخر في معبد عشتار بإيركس حيث كانت الذبائح تؤخذ من القطعان المقدسة التي كانت تربي بقدس الإله وكان يعتقد أنها تقدم نفسها على المذبح عن طواعية. ٩٧ وهو ما يشبه العرف المتبع في ديبوليا حيث كان يتم اقتياد عدد من الماشية حول المائدة المقدسة، والثور الذي يدنو منها ويأكل من الطعام المقدس هو الذي يقع عليه الاختيار للمذبح، ويندرج هذا العرف ضمن السبل المدينة التي تتخذ لتبرئة الأتباع من مسئولية قتل الأضحية. وكل هذا يبين أن القرابين الحيوانية عند الفينيقيين كانت تعتبر شبه آدمية. أما اعتبار موضوعات القربان من أقرباء الآلهة فيمكن استنتاجه من الطريقة التي كان يتم تمثيل الآلهة بها. فكان بنو إسرائيل الوثنيون يعبدون يهوه في صورة عجل، وتشير الوصية الثانية إلى أن الأصنام كانت تصنع على هيئة كثير من

الحيوانات. وكذلك كان ثور أوربا «زيوس عشتريوس» كما يدل اسمه هو النظر للذكر لعشتارت والذي كان يفترون بأوربا فى صيدا. ٩٨. وكانت عشتار نفسها تصور وهى متوجة برأس ثور، ٩٩. ولعل اسم المكان «عشتاروث قرنايم» ١٠٠ مشتق من قدس عشتار ذات القرنين. وهو ما يشير التساؤل عما إذا كانت هذه الأخيرة تتطابق مع عشتار البقرة الخاصة بصيدا أم أنها إلهة نعجة؛ ففى سفر التثنية (١٣/٧) يطلق على نتاج القطيع اسم «عشتار الغنم»-وهو تعبير قديم لا بد أن له أصلا دينيا. وكانت هذه «الأفروديت النعجة» تُعبد فى قبرص وكان قربانها السنوى نعجة كان الأنباع يقدمونها وهم فى ثياب من جلد الغنم إعلاتا منهم بقرانهم للأضحية وللإله. ١٠١

ومن الملاحظ أنه فى أقدم العصور الرعوية التى تعزى إليها قدسية الحيوانات الأهلية لانجده عشيرة أو جماعة تربي أكثر من نوع واحد من هذه الحيوانات. ففى الجزيرة العربية لا يزال هناك فارق واضح بين القبائل التى تربي الإبل بالسهول المرتفعة والقبائل التى تربي الغنم بالجبال، ولو أن الخطوط الفاصلة ليست بنفس الحدة التى نفترض أنها كانت عليها فى القدم؛ كما أن الغنم والماعز هى القطعان الملائمة لسهول شرق فلسطين، فى حين أن الشيران والأبقار كانت تناسب الجبال الفينيقية التى يتوفر فيها الماء. من ثم ففى أحد المناطق نتوقع أن نجد عشتار فى هيئة نعجة، وفى منطقة أخرى نجد إلهة على شكل بقرة، والمصطلح العبرى فى سفر التثنية (١٣/٧) يتفق مع حقيقة أن العبرانيين كأقربائهم المؤابيين كانوا قبل غزو فلسطين الزراعية يعيشون على رعى الغنم لا البقر. ١٠٢

والآن بعد أن تحدثنا بما فيه الكفاية عن قدسية الحيوانات الأهلية ينبغي أن نترك تطبيق عقيدة القربان لمحاضرة أخرى.

✱

## هوامش

١ وهذا هو معنى الفقرة ١٤ وما بعدها من الإصحاح الرابع من سفر التكوين. فقد طُرد قابيل من «وجه الأرض» إلى الصحراء حيث لا يحميه إلا عرف النار.  
٢ «الملح» لا يتوقف على الاستخدام الفعلي للملح المعدني في الطعام الذي يقوم عليه العهد. فاللبن مثلاً يؤدي نفس الغرض. انظر Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, i. 329  
وكامل، ص ٢٨٤ وخاصة بيت الشعر الوارد عند أبي طمحان حيث تم تفسير «الملح» بمعنى «اللبن».

٣ الأخت، ج ١٦، ص ١٥، وانظر *Kinship*, p. 149.

٤ يذكر بيرتون (Burton, *Pilgrimage*, iii. 84) أن بعض القبائل «تطلب تجديد العهد كل يوم» لأن «الملح لم يعد في بطونهم» (وهي تقريباً نفس العبارة الواردة في بيت أبي طمحان السمرى المشار إليه). إلا أن الحماية التي كانت تمنح للضيف كانت تمتد عادة لثلاثة أيام (Burton, *op. cit.* i. 136)؛ أو كما يذكر بوني (Doughty, i. 228) لبستان واليوم الذي بينهما. وقد ورد مثال قريب على مدى دقة هذه الأفكار بكتاب «الأمثال» لفضل الضبي (القسطنطينية، ١٣٠٠ هـ ص ٤٦) حيث يطلب أحد الناس عون الحارث لاسترداد ربه المسروقة ويتال مطلبه، لأن الماء الذي كان لا يزال في بطونها حين سرقت منه كان قد تم سحبه بعجل أعاره له رعاة الحارث.

٥ ابن هشام، ص ٥٥٣ وما بعدها.

٦ فى وصف شكرى لمعركة قُشَاوة (Wright, Arabic Reading Book, p. 170) نجد  
 اسيرا يابى تناول طعام أسره بعد أن قتل ابنه، وبذلك فإنه يبقى على حقه فى النار قائما  
 ٧ حتى فى مجتمع هوميروس لم تكن دية القتل تقبل داخل العشيرة؛ وهى نقطة تم تجاهلها  
 بصورة عامة من جانب بوكهولتز مثلا (Buchholz, *Hom. Real.* II. i. 76).  
 ٨ لابد من أن نفهم ذلك كأحد الحقوق والواجبات الأساسية التى تدخل ضمن قدسية صلة  
 الدم. أما المزايا الثانوية للقرابة فى أمور كال ميراث وماشابه ذلك فتخرج عن مجال دراستنا هاهنا،  
 ولهما بتعلق بها لم يكن للحليف حقوق القريب كاملة (Kinship, p. 47).  
 ٩ انقضاة، ١٢/٩ صموئيل الثانى، ١/٥. وفى الإقرار بصلة القريب تكون العبارة هى «أنت  
 عطشى ولحمى» (التكوين، ١٤/٢٩؛ صموئيل الثانى، ١٢/١٩)؛ انظر سفر التكوين، ٢٧/٣٧:  
 «أخونا ولحمنا».

١٠ اللاويين، ١٩/٢٥؛ Kinship, p. 149.

١١ انظر Kinship, p. 149 sqq.

12Supra, p. 50.

١٣ اللاطلاع على الشوامد ومزيد من التفاصيل انظر Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung*, 2nd ed., iii. 130 sq.

١٤ صموئيل الأول، ٢٠/٦، ٢٩. ولفظ «مشايحا» التى ترد فى الترجمة الانجليزية بمعنى  
 «family» لا معنى «عائلة، بل «عشيرة». وفى الفقرة ٢٩ نجد القراءة الصحيحة فى الترجمة  
 السبعينية فلم يكن أخو داود، بل إخوته هم أهل عشيرته الذين منعوهم من الحضور. والمبدأ  
 السنوى، وفرص حضور كل أهل العشيرة فيه، وتوقع قبول هذا الفرض المقدس كمدر مشروع  
 للغياب عن البلاط حتى فى قرىبان الشهر الخاص بالملك، كلها نقاط التقاء مع الديانة الرومانية  
 الوثنية؛ انظر Gellius, xvi. 4. 3 والفقرات الأخرى التى استشهد بها ماركارت  
 (Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung*, 2nd ed., iii. 132, note 4).

وأعتقد أن دعاء قائد موكب القبائل من عرفة<sup>15</sup> Goldziher, *Muh. Stud.* i. 56 (الأغاني، ج ٣، ص ١٤١، 191 Wellh.) يقصد بها قبيلته وحدها. والدعاء «بالسلام بين نساء ووفرة المرحى لقطعاتنا والمال في أيدي أكرم رجالنا» لا يطلب النعم إلا للقبيلة، وقد ورد في مواضع أخرى (الأغاني، ج ١٩، ص ١٣٢/٦). والنصح باحترام المعاهدات وإجلال العلماء وإكرام الضيف لا يشمل إلا كل مأمور من الأخلاق القبلية. وكانت «الإجازة» أو حق إعطاء إشارة تفريق جموع العابدين في يد قبيلة بعينها؛ وهو حق الهدء أولا. وكان من يعطون هذه الإشارة للقبيلة يهنون صلاتهم بالدعاء لهم. وهذا هو كل ما يمكنني استقاؤه من الفقرة، وهو لا يدل على أن القبائل كان لها أي شكل آخر من أشكال التواصل الديني إلا ما كان متضمن في وجودهم معا في مكان واحد.

١٦ جرت العادة في اليونان طبقا لشهادة ثيوفراستوس (Theophrastus, *ap. Proph.*) (De Abst. ii. 20, Berbays, p. 68) بدفع جزء من كل وجبة طعام. ويبدو أن هذا المصطلح يضع هذه التقدمة ضمن العطايا لا ضمن اقتسام القرى، ولم يكن الآلهة الذين تُقدم لهم التقدمة آلهة عائلية كما كان الحال في روما.

17 Lane, *Mod. Egyptians*, 5th ed., i. 179; cf. *Arabian Nights*, chap. ii. note 17.

18 Burckhardt, *Bed. and Wah.* i. 355; Doughty, ii. 142.

19 Burckhardt, *op. cit.* i. 349. في حين يحكى ابن مسجور (ap. Sprenger, Postroueten, p. 151) من حرب الجنوب الذين كانوا يفضلون الموت على قبول الطعام من يد امرأة.

٢٠ لم تكن الزوجة تنضم إلى عشيرة الزوج في الجزيرة العربية حتى في عصورها التاريخية. وكان الأطفال يتسمون في العصور التاريخية إلى عشيرة الأب بصفة عامة؛ إلا أن هناك ما يبرر الاعتقاد بأن هذا القانون الجديد للقرابة حين ظهر لأول مرة لم يكن يعنى أن الطفل قد ولد في

عشيرة أبيه، بل يعنى أنه قد ضُم إليها بإجراء رسمى، وهو ما لم يكن يحدث دائما فى الطفولة. ونجد أن الأطفال الصغار يتبعون أمهاتهم (Kinship, p. 114) وأن قانون الشار لم يكن يمنع الآباء من قتل بناتهم. واستعود إلى هذه النقطة فيما بعد.

٢١ يبدو أن البسمة التى تزكى للطعام فى العقيدة الإسلامية لم تكن تذكر فى العصور القديمة إلا للذبح ذبيحة، انظر Wellh. p. 114. والتهليل هنا يقابل مباركة الذبيحة. صموئيل الأول، ١٣/٩.

٢٢ أصبح الفصح قربانا عائليا بعد السبي، لكنه لم يكن كذلك فى الأصل. انظر Wellhausen, *Prolegomena*, chap. iii.

23 *Nili opera quaedam nondum edita* (Paris, 1639), p. 27.

24 Theodoret, ed. Nösselt, iii. 1274 sq.

وهذه البقايا تستحق الملاحظة لأننا نجد إشارات. 25 Wellh. p. 114; Kinship, p. 262. أيضا على أن هناك فكرة سادت حتى عصر النبى أو بعده ونحوها أن الإبل أو بعض سلالاتها كانت أصلا من الجانا، انظر القزوينى، ج ٢، ص ٤٢ ومصادر أخرى استشهد بها لوتن (Vloten, *Vienna Oriental Journal*, vii. 239).

٢٦ فإن هذا بالقصة التى وردت بالأغانى، ج ١٦، ص ١٠٤. Caussin de Perceval, ii. 613. فلا شك أن مطالبة الشحاذ بنصيب فى الوليمة يقوم على عرف دينى وقبلى لا على سخاء شخصى فقط. انظر سفر التثنية، ١٣/٢٦. وعند الزولو (حيث يقوم شخص ببيع بقره - وهو شئ نادر الحدوث إلا إذا كانت مسروقة - يحتشد كل أهل القرية لأكل لحمها دون أن توجه لهم الدعوة) كما قد يحرق من يقطنون على بعد عشرة أميال للمشاركة فى الوليمة، (Shaw, *Memorials of South Africa*, p. 59).

27 Frazer, *Totemism*, pp. 19, 48.

٢٨ فى الديانات القائمة على القرابة حيث كان الإله وأتباعه من أصل واحد كانت مفاهيم

القدسية تتولرى وراء مبدأ القرابة بالطبع.

29Supra, pp. 41 sqq. 85 sqq.

٣٠ سبق عرض أمثلة على ذلك، ويمكن للقارئ الرجوع الى Kinship, chap. vii. وقد نضيف هاهنا ملحوظة أخرى. فقد سبق أن رأينا (supra, p. 142 sqq) أن القدسية لا تقوم على فكرة الملكية. فالحيوانات المقدسة والكائنات المقدسة عامة لا تعتبر ملكا للآلهة في المقام الأول، بل مشحونة بالطاقة أو الحياة الإلهية. وهكذا فالحيوان المقدس هو حيوان فيه روح إلهية، وإن كان مقدسا بالنسبة لإله بعينه فلا بد أن هذا يعنى أن روحيهما مرتبطتين معا بصورة من الصور. وبما هو معروف عن طرق التفكير البدائية يمكن أن نستقرئ أن هذا يعنى أن الحيوان المقدس من أقارب الإله، لأن كل علاقة ثابتة بين الأفراد تعد صلة قرى.

31Orat. v. p. 176.

32Porph., De Abst. iii. 17, iv. 16.

٣٣ القهرست، ص ٣٢٦.

34Lydus, De Mensibus, Bonn ed., p. 80. كما نجد الخنازير ضمن القرابين فيرم. العادية لأثروبيت في أرجوس (Athens. iii. 49) وفي بامفيليا (Strabo, ix. 5. 17)، إلا أن الأصل السامى لهذه الطقوس غير مؤكد كما هو الحال بالنسبة للآلهة القبرصية. ولجد صورة للشقرب بأثنى الخنزير على نقوش جرجينا الصخرية (Renan, Plén. pl. 31; cf.). (Pietschmann, p. 219).

٣٥ أشعيا، ١٧، ٣/٦٥.

36Dea Syria, liv.

٣٧ فى إحدى خرافات الشام الحديث لجد خنزيرا من الجان يهاجم البيوت التى بها فتاة فى سن الزواج، ZDPG. vii. 107.

38Movers, Phoenizier, i. 404.



٣٩٩ الفهرست، ص ٣٢٦، وانظر ص ٣٢٣، ٣٢٤.

40ZDMG, xxix. 110; cf. vol. xlii p. 473.

هناك صورة لإله صياد بصحبته كلب على الخراطيش. 41 Tacitus, *Ann.* xii. 13. (*Gazette Archéol.* 1879, p. 178 sqq.) إلا أنه ليس هناك إجماع بين علماء الآثار الآشورية على هويته. وربما كان هناك أكثر من إله صياد واحد.

٤٢ من غير المؤكد ما إذا كان الإله الصقلى أدراتوس الذى ورد ذكر كلاله المقدسة لدى تيليان (Aelian, *Nat. An.* xi. 20) من أصل سامى. وهو يقترن بصورة عامة بأدار (أدرا) مبلغ فى العهد القديم؛ انظر (Holm, *Fesch. Sic.* i. 95, 377). إلا أن مجرد وجود إله آشورى باسم أدار يعتبر موضع جدل، ويعد هدران ميليتو (Spic. Syr. p. 25) الذى يعتبره البعض انظير السامى لأدراتوس شخصية لا تنقل وضوحاً.

لو لبثت الفرضية التى ترى أن هرقل الذى عبده ٧06١ فى سينوسارجيس بأثينا هو هرقل الفينيقى، فإن ربط هذا الإله بالكلب يكتسب مزيداً من المصادقية. فلفظ سينوسارجيس معناه 'ساحة الكلب' (Wachsmuth, *Athen.* i. 461). وقد فسر البعض الاسم بأسطورة تحكى أن ديموموس كان يتقرب لهرقل، فإذا بكلب أبيض يخطف القربان ويضعه فى الموضع الذى أقيم فيه المذبح فيما بعد. والكلب هاهنا هو المبعوث المقدس الذى يعلن مشيئة الإله على قرار نسر زيوس عند ملا لاس (ص ١٩٩). وتؤكد قدسية الكلب عند الفينيقىين من خلال أسماء أعلام من قبيل 'كلب اليم' و 'كلب' وبوجود طبقة من الكهنة المقدسين تسمى 'الكلاب' (CIS. No. 86، وانظر سفر التثنية، ١٨/٢٣).

٤٣ الدميرى، ٢، ٢٢٣؛ Vloten, *Vienna Or. Journ.* vii. 240. وانظر أسطورة كلب ريام الحنى لدى ابن هشام، ص ١٨. ولا تزال النظرة إلى الكلاب فى الدول الإسلامية تمثل مزيجاً غامضاً من الاحترام والاحتقار. فهى نجسة ولكن من البر إطعامها وتقديم الماء لها. ومعتبر قتل كلب كما رأيت بجدة هملاً يشير كثيراً من المشاعر. انظر ZDPV, vii. 93.

٤٤ نظر الدليل الذي يقدمه سelden (Selden, *de Diis Syris, Synt.* ii. cap. 3).

45Menant, *Glyptique*, ii. 53.

٤٦ اللاويين، ١١ / ٤١.

47Supra, p. 129.

48Ed. Munk, vol. iii, p. 64, Chwolsohn, *Ssabier*, ii. 456.

49Festus, s.v. "October equus"; cf. Pausanias, iii. 20. 4 (الخيل).

*Kinship*, p. 208 sq.؛ الشمس في تاييجينوس

50Propertius, iv. 5. 62.

51Aelian, *Nat. An.* iv. 2.

٥٢ الفهرست، ص ٣١٩.

ستطرق إلى بعض قرابين الحيوانات المقترسة الأخرى في الملاحظة 165. 53C/S. No. 165. لإضافة «و».

54Bancroft, iii. 168; Frazer, *Totemism*, p. 48.

٥٥ ينبنى لجميع الأجزاء المتفرقة للدليل على ذلك من الشواهد المتفرقة التي لا تملك سواها في هذا العدد. أما بالنسبة لأمريكا فإن أكمل الشواهد تأتي من المكسيك حيث كانت الآلهة تد اصطفت بسمات البشر مع أنها من أصل طوطمي، أما الديعة التي كانت تمثل الإله فكانت بشرية. وفي حالات أخرى كانت أصنام الإله المصنوعة من عجوة تؤكل من باب التقديس. إلا أن إلهاء طابع القرابين المقدس من جانب الأمريكيين الأشد بدائية على أكل الطوطم فهو يتضح مما يروى عن هشيرة الدب التي تسمى أواتاواكس (*Lettres édif. et chr.* vi. 171). وكانت كلما قتلت دبا أقامت من لحمه وليمة له وتطلب منه ألا يفسخ لقتله؛ «فلديك الروح وأنت ترى أطفالنا وهم يمانون الجوع، إنهم يحبونك ويودون أن يستوعبك في أجسادهم، ليس من الشرف أن يأكلك أبناء الزعيم؟». ووليمة الدب عند قبائل الآينو اليابانية (ورد وصفها

تفصيليا فى Scheube, *Mitth. Deutsch. Gesellsch. S. und S.O. Asiens*, No. 22, p. 44 sq. هى وليمة قربانية تقام على لحم الذئب الذى كان يعد مقدسا ويتم ذبحه بعد الاعتذار للآلهة بدهوى الضرورة. أما أكل الطوطم باعتباره دواء (Frazer, p. 23) فيتمى الى نفس هذه النوهية من المفاهيم.

٦. والحقيقة أن الأمر أكبر كثيرا من مجرد حذس. إلا أننا نرجع عدم المبالغة فى تقدير حالة بهذا القدر من التعقيد.

٥٧. وردت مقتطفات من أعمال فوثياس وديودوراس فى *Fr. Geog. Gr. i. 153*. ويورد الأول بعض النقاط التى أخفلها الأخير. انظر *Artemidorus, ap. Strabo, xvi. 4. 17*.  
٥٨. يذكرنا هذا بالنمط الغريب للمهود عند شعب الجالا حيث كان يتم تقديم شاة باعتبارها أم الجميع (Lobo in Pinkerton's *Collection; Africa, i. 8*).

٥٩. أدبى بفضل تدليل فريزر على قدسية الماشية عند الشعوب البدائية الحديثة.  
60. Sallust, *Jugurtha*, 89 (Numidians); Alberti, *De Kaffers* (Amst. 1810), p. 37; Lichtenstein, *Reisen*, i. 144. وأسوق هذا القدر القليل من الشواهد.  
لأنها مستقاة من بقاع بعيدة عن بعضها البعض فى القارة.

٦١. وكذلك عند الكفيريين (Fleming, *Southern Africa*, p. 260; Lichtenstein, *Reisen*, i. 442). ولا يغفل شعب الدينكا الماشية لوليمة جنازية (Stanley, *Darkest Africa*, i. 424).

وانظر سفر التكوين، ٢١/٣، وميرودوت، ٤، ١٨٩. 62. Alberti, p. 163 (Caffres).  
مستناول المغزى الدينى لثياب الأقارب فيما بعد.

٦٣. وكذلك عند الزولو (Supra, p. 284, note) وعند الكفيريين (Alberti, *iii supra*).  
٦٤. انظر ملحوظات موتسنيجر العامة عن الشعوب الرعوية بشرق أفريقيا (Munzinger, *Ostaf. Studien* (2nd ed., 1883), p. 547): يقدم البدوى بقرته على كل شئ ويكى

لوتها كما يكي لوت طفل له. كما أنهم يرتبطون بشدة بالتنوع القديم من ماشيتهم الذي نوارثوه من آباؤهم وأجدادهم ويحتفظون بسجل لأنسابها وهو ما يعد من بقايا الإحساس بالقربى بين القطيع والقبيلة كما ورد عند أجاثاركيديس. وانظر Schweinfurth, *Heart of Africa*, i. 59 (3rd ed., 1878) وقارنه بما ورد بسفر صموئيل الثاني، ١٢/٣.

65Fleming, p. 214.

66Lichtenstein, i. p. 479 ويضيف قائلا إن المقاب لم يكن قاسيا إذا أخذنا في الاعتبار مدى قدسية الماشية بالنسبة لهم.

67Lang, *Myth, Ritual, etc.* i. 179.

68Bk. iv. chap. 186.

٦٩ انظر Porphyry, *De Abst.* ii. 11 للمزيد من الاطلاع على هذه الأفكار والنسبة للمصريين انظر هيرودوت ٢، ٤١. ومن الصعب إرجاع العرف القيني للتأثير المصري، لأن تفصيل الذبائح من الذكور كان مبروفا عند الساميين عامة حتى حين كان الإله أنثى. انظر Chwolson, *Ssabier*, ii. p. 77 sqq وما يورده من إيضاح لعبارة الفهرست التي تقول إن أهل حران لم يكونوا يتقربون إلا بلبائح من الذكور.

70Marshall, *Travels among the Todas* (1873), p. 130.

٧١ نفس المصدر، ص ١٣١.

٧٢ نفس المصدر، ص ٨١. لم يكن يأكل لحم القرمان إلا الذكور. وكذلك عند الكفبريين كانت بعض الأجزاء المقدسة من لحم الثور لا تأكلها النساء وكانت فريضة التمسيد في الأعياد في شرائع المبرانيين قاصرة على الذكور، ولو أن النساء لم يكن يستجمدن منها. وعند شعب التودا يأكل الرجال والنساء كل على حدة كما كان الحال عند أهل اسبرطة ويمكن مقارنة مرق الدم عند أهل اسبرطة بالقرمان الحيواني عند شعب التودا.

٧٣ نفس المصدر، ص ١٧٦.

74Hesiod, *Works and Days*, 109 sqq. Cf. Preller-Robert, I. i. p. 87

sqq

75Bernays, *Theophrastos' Schrift Ueber Frömmigkeit* (Breslau, 1866), p. 21.

76Herod. ii. 39 sq.

77Herod. ii. 42.

٧٨ ربما كانت بابل استثناء في ذلك.

٧٩ انظر Schlüter, *Gesch. des Jld. Volkes*, ii. 478. والرماد سواء من رهبان اليهود أو النصارى لخدمهم في مصر والأرجح أنهم كانوا من نصارى مصر والأقرب إلى اليقين أن الزهد السامى تطور تحت تأثير أجنبي وخاصة البوذية. فكان الصوم في العرف السامى القديم سواء عند اليهود أو المسلمين المحدثين معناه الإمتناع عن كل ألوان الطعام لا عن اللحم وحده.

80Porph., *De Abst.* ii. 9.

81Ibid. ii. 10, 29 sq.; Plato, *Leges*, vi. p. 782; Pausanias, viii. 2. 1 sqq

82R. R. ii. 5.

83Pausanias, i. 24. 4; Theophrastus, ap. Porph., *De Abst.* ii. 30.

٨٤ يشير أرسطوفانيس إلى أن هذا كان من الطقوس المالية الشديدة القدم (*Nubes*, 985)، إلا أنه كان لا يزال مرميا في عصر نيولرامشوس بكل ما فيه من غرائب. وفي عصر باوسانياس طرأ عليه قدر من التبسيط ما لم تكن روايته تفتقر إلى الدقة.

٨٥ والسمة الأخرى التي تمثل في أن الثور يتطوع بأن يكون ذبيحة باقترابه من المذبح وتناول التقدعات التي وضعت عليه تعد سمة تستحق للملاحظة لأن هناك طبقا مماثلا في إريكس ولأن الذبيحة بهذه الصورة تاكل من مائدة الإله، أى تكتسب قدسية.

86Aelian, *Nat. An.* xii. 34.

87Hesychius, s.v. αἰξ αἰγα; Zenobius on the same proverb, *Schol.* on Eurip., *Medea*.

١٨٨الإلياذة، ٧، ص ٤٦٦؛ أنشودة هوميروس لعطارد، ٤٣٦، في قصة تبدو كواحدة من الأساطير العديدة المتعلقة بأصل القربان؛ Aesch., *Prom.* 530. ٨٩ نظر Plutarch, *Qn. Gr.* 36. ومن الأمثلة الأخرى في هذا الصدد ما يروى عن إلياس «شاة لياب فتاة ولقدجها لأرغيس مونيكيا» (*Paroeniogr. Gr.* i. 402). ٩٠ أشمياء ٦/١١ وما بعدها.

٩١ التكوين ١٦/٢ وما بعدها؛ ١٥/٣، ١٢١/٤. وأنفق مع بد (Budde. *Bibl.*) *Urgeschichte*, p. 83 على أن كلمات الفقرة ١٥ من الإصحاح الثاني -البعملها ويحفظها- درّنت في فترة لاحقة. فهي تتفق مع الفقرة ٢٦ وما بعدها (كهنوني) من الإصحاح الأول لكنها تختلف مع الفقرة ١٧ من الإصحاح الثالث (رباني). ٩٢ التكوين ١/٢٨، ٢٩ حيث يشار ضمنا إلى الأفرة وهاكهة الشجر. ٩٣ التكوين ١/٩ وما بعدها.

٩٤ أنفق، لأسطورة الإغريقية في «*Works and Days*» مع القصة الربانية أيضا في نسبة سقوط آدم لحظا امرأة. إلا أن هذه المسمة لا تظهر في كل روايات القصة الإغريقية (انظر Preller-Robert, i. 94 sq.)، وتعمى الفرية بين الآلهة والبشر أحيانا لبروميثيوس الذي يعتبر مبدع النار والقربان الحيوانى.

95Ap. Eus., *Pr. Ev.* i. 106 (*Fr. Hist. Gr.* iii. 565).

96De Abst. iv. 15.

97Aelian, *Nat. An.* x. 50؛ وخاصة ١٩/١١؛ إرمياء، ٧/٥٣؛ وبنظر أشمياء، ١٤/٦ حيث توقفت العجكة عند حجر القربان (Diog. Laert. i. 10. 3)؛ وانظر ابن هشام، ص ٢٩٣. أما مسألة تقديم الأضحية لنفسها عن طوعة أو تطوعها بالثول عند

الملح فهي سمة نجدها في كثير من الديانات (Mir. Ause. 137; Porph., *De Abst.* i.) (25).

98 *Dea Syria*, iv. ; *Kinship*, p. 306.

99 Philo Byb., fr. 24 (*Fr. Hist. Gr.* iii. 569).

١٠٠ التكوين ١٤/٥. ويذهب كوين في بحثه «*De Melecheth des Hemels*» ص ٣٧ إلى احتمال أن تكون القراءة الصحيحة هي «عشتاروت وقرنايم». إلا أن نطاق «قرنايم» أو «فانيون» اللاحقة مع عشتاروت أو «بمشتراه» (معبد عشتار) (يشوع، ٢١/٢٧) يتأكد بحقيقة وجود منطقة مقدسة هناك (1 Macc. v. 43). انظر ZDMG. xxix. 431, note 1. وقد تحولت القدسية القديمة لقدس عشتار إلى قبر يعقوب؛ انظر *S. Silvioe Peregrinatio* 56 sqq. (Roma, 1887). وقد تم مؤخرا اكتشاف «بعل قرنايم» قرطاجي بقدس «ستورنوس بلكرانيسيس» على جبل بو قرين بالقرب من تونس العاصمة. ومع ذلك فإن هذا قد يكون اشتقاقا محليا من الاسم القديم للجبل ذي القمطين (*Mélanges d'Archéol. etc.*) (Rome, 1892, p. 1 sq).

١٠١ انظر الملاحظة الإضافية (ز).

١٠٢ المجلة الكبرى لأن يوسف هي راحيل النجمة. لمزيد من الاطلاع على المواهب انظر سفر الملوك الثاني (١/٣).

\*

## المحاضرة التاسعة

### الأثر الدينى للقربان الحيوانى والطقوس الدينية المماثلة (رباط الدم - تقدمتا الدم والشعر)

أدت بنا المناقشة فى المحاضرة السابقة الى تدقيق النظر فى الفارق الذى ظهر فى العصور اللاحقة من الوثنية القديمة بين القرابين العادية حيث كانت الذبيحة أحد الحيوانات التى تذبح لطعام الإنسان والقرابين غير العادية أو الرمزية التى كان مغزى الطقس فيها يكمن فى أداء شعيرة استثنائية تهدف للتواصل مع الإله بالمشاركة فى اللحم المقدس المحرم على الإنسان فى الأحوال العادية. وقد أدى تحليل هذا الفارق والعودة بمناقشة الشواهد الى مرحلة مبكرة من تطور المجتمع حين نشأ الطقس القربانى لأول مرة الى استنتاج أن كل الذبائح القربانية فى أقدم العصور كان لها طابع شديد القدسية وأنه لم يكن يقدم للإله إلا ما كان أكثر قدسية من أن يُذبح ويؤكل دون غرض دينى ودون مشاركة المشيرة ككل. من ثم فإن الفارق الذى وضعته الوثنية المتأخرة بين القرابين العادية وغير العادية لم يكن له وجود فى أشد العصور بدائية. وفى كلتا الحالتين فإن الشعيرة المقدسة هى شأن من شئون الجماعة التى كانت تعد دائرة من الإخوة تربط بينهم



وبين إلههم المشاركة فى روح واحدة أو دم واحد. ومن المفترض لنفس هذا الدم أن يتدفق أيضا فى عروق الذبيحة بحيث يكون موتها إراقة لدم قبلى ومخالفة لقدسية الروح الإلهية التى تسرى فى جسد كل عضو من أعضاء الدائرة المقدسة، البشر منهم وغير البشر على السواء. ومع ذلك فإن ذبح مثل هذه الأضحية كان محللا أو مظلويا فى مناسبات دينية مقدسة وكان كل أهل القبيلة يشاركون فى لحمها حتى يذبحوا أواصر الوحدة فيما بينهم من ناحية وفيما بينهم وبين إلههم من ناحية أخرى. وفى عصور لاحقة لمجد مفهوم ساريا بأن أى طعام يتقاسمه شخصان معا بحيث تسرى مادته فى لحم كل منهما وفى دمه يعد كافيا لإيجاد قدر من التوحيد المقدس للحياة بينهما، إلا أن هذه الأهمية كانت تضىء دوما فى العصور القديمة على اقتسام لحم أضحية على درجة فائقة من القدسية، وكان مبرر قدسية موتها هو أنه الرباط الوحيد الذى يمكن أن يحفظ الوحدة بين الأتباع وإلههم ويقوى أواصرهما. ولم يكن هذا الرباط إلا روح الحيوان المقدس الذى يعد من أقاربهم، وكان يُعتقد أن روحه تكمن فى لحمه وخاصة فى دمه، وبالتالي فإنها تنوزع فى الطعام المقدس بين كل المشاركين، حيث يحصل كل منهم على جزء من روحه مع الجزء الذى يحصل عليه من لحمه.

كانت الفكرة التى ترى أن الإنسان حين يتناول لحم كائن حي آخر أو يشرب دمه فإنه يستوعب روحه أو حياته فى كيانه من بين الأفكار التى انتشرت عند الشعوب البدائية بأشكال عدة. فهى تكمن فى جذور عملية شرب الدم الطازج للأعداء التى كانت من الطقوس السائدة بين بعض القبائل العربية قبل

ظهور الإسلام ولا تزال تنسب للقحطانيين<sup>١</sup> وكذلك في عادة كثير من الصيادين حيث كانوا يأكلون بعض أعضاء الضواري (كالكبد مثلاً) حتى تسرى فيهم شجاعة الحيوان. وفي بعض مناطق العالم حيث يحظى الإنسان بمزية اختيار نوع خاص من الحيوانات المقدسة سواء بدلاً من طوطم العشيرة أو بالإضافة إليه، نجد أن العهد بينه وبين نوع الحيوان الذي يلتزم بتقديسه بعد ذلك يتم إبرامه بقتل أحد حيوانات ذلك النوع وأكله، فيصبح محرماً عليه بعد ذلك.<sup>٢</sup>

وأبرز تطبيق لهذه الفكرة لجده في شعيبة أخوة الدم وهناك أمثلة عليها في كل أنحاء العالم.<sup>٣</sup> وفي أبسط أشكال هذه الشعيبة تربط الأخوة بين شخصين بشق هروقهما ومص كل منهما لدم الآخر، فلا تكون لهما روحان بعد ذلك، بل روح واحدة. وهذا الشكل من العهد لا يزال معروفاً في لبنان<sup>٤</sup> وبعض بقاع الجزيرة العربية.<sup>٥</sup> وفي الأدب العربي القديم هناك إشارات عديدة لعهد الدم، ولكن يستعان فيه بدم أضحية كانت تذبح في قدس الإله بدلاً من الدم البشري. والنطقس في هذه الحالة هي أن كل من يشارك في العهد عليه أن يغمس يده في الدم ثم يدهن به الحجر المقدس الذي يرمز إلى الإله أو يتم صبه عند قاعدته. وغمس اليدين في وعاء الدم يشمل المشاركة في عملية أكل اللحم<sup>٦</sup>، ويسمى العضو المشارك في العهد «لاعق الدم». ولا نجد في التواريخ والأشعار القديمة مثلاً على إبرام عهد بلمق كل طرف فيه لدم الآخر. لكننا رأينا أن استخدام الدم البشري في إبرام العهود لم يختلف تماماً عند الساميين حتى في العصور الحديثة، ويتضح نفس الشيء في عصور مبكرة من وصف هيرودوت لشكل العهد الذي

أبرمه العرب على حدود مصر. ٧ وكان الدم يستخرج بحجر حاد من إبهام كل طرف، ثم يتم مسحه فى سبعة أحجار مقدسة مع تلاوة صلوات وأدعية للآلهة. ومسح الدم يجعل الآلهة طرفا فى العهد، ولكن يبدو أن السلوك الرمزي لا يكتفى إلا إذا ذاق كل طرف من البشر دم الطرف الآخر وفى نفس الوقت. ويبدو أن هذا كان يحدث بالفعل ولو أنه ليست هناك إشارة إلى ذلك عند هيرودوت. ولكن ليس من المستبعد أيضا أن يكون الطقس قد طرأت عليه تغييرات بمرور الزمن إلى أن بلغ الأمر حد الاكتفاء بامتزاج دم الطرفين على الحجر المقدس. ٨ وموضوع هذا الطقس الذى ورد وصفه عند هيرودوت هو قبول أحد الغرباء ٩ فى علاقة أخوة مع أحد البدو العرب وعشيرته؛ والعهد بين فردين أساسا، إلا أن التزام بدوى واحد به يعد ملزما لكل أصدقائه، أى سائر أعضاء العشيرة. والسبب فى إلزاميته هذه هو أن من يشرب من دم أحد أفراد عشيرة ما لم يكن يعد غريبا، بل أخا، ويدخل ضمن الدائرة المقدسة لمن يشتركون فى الدم الذى يسرى فى عروق العشيرة كلها. ولم يكن العهد رباطا خاصا بجانب محدد، بل كان عهدا على الإخلاص والأخوة والالتزام بكل الثوابت التى تربط أبناء العشيرة معا. لذا فمن الطبع أن كان له جانب دينى بالإضافة إلى الجانب الاجتماعى، إذ لا أخوة بلا جماعة مقدسة، وجزاء الأخوة هو حرص إله القبيلة على حماية قدسية دم قومه. ويتم التعبير عن هذا المفهوم رمزيا بمسح دم الطرفين اللذين يصبحان منذ ذلك الحين شخصا واحدا فى الحجارة، وهو ما يعنى أن الإله نفسه يعتبر طرفا ثالثا فى لعق الدم وفى عهد

الأخوة.<sup>١٠</sup> ومن الواضح أن الإله الذى يتم إشراكه فى العهد فى العصور القديمة هو إله العشيرة التى يتم قبول الغريب عضواً بها؛ ولكن حتى فى زمن هيرودوت كان دين العشيرة القديم قد انهار إلى حد بعيد؛ فكل العرب على حدود مصر، أيا كانت عشيرتهم، كانوا يعبدون زوجاً واحداً من الآلهة، وهما أورتال واللات، وهما الإلهان اللذان كانا يذكران فى طقوس العهد، من ثم فإذا كان طرفا العهد من العرب، أى من عشيرتين مختلفتين ولكن على دين واحد فإن كلا منهما لا يشعر أن العهد قد أدخله فى قدس إله جديد، ولم تكن الطقوس تعنى إلا أن الآلهة التى يعبدها الطرفان قد شملت العهد بحمايتها. وكان هذا هو المعنى العادى للعهد ذى الأضحية فى العصور اللاحقة عند العبرانيين مثلاً، بل عند العرب أيضاً حيث كان الإله المعبود هو الله عند الكعبة أو أى إله عظيم آخر ذى مكانة أكبر من قبلية. أما مسألة أن الصلاة لإله معترف به من كلا الطرفين كان يعد انحرافاً عن المعنى الأصلى للطقس فتتضح من عملية مسح الدم على الطرفين البشريين وعلى مذبح الحجر المقدس الذى ظل سمة ثابتة للذبيحة العهد؛ فهذا الجزء من الطقس لم يكن يكتمل إلا باحتفال يتم فيه تقديم البدوى الجديد إلى الإله لأول مرة وضمه إليه فى أخوة، أو بذبيحة عشائرية تذبج دورياً بغرض تجديد العهد بين أفراد العشيرة وإلههم، وهو ما يبدو أنه الدثر بمرور الزمن.

ودم العهد عند هيرودوت هو دم الأطراف من البشر؛ وفى الحالات المعروفة فى الأدب العربى هو دم ذبيحة حيوانية، وهو ما يشير ضمناً إلى حدوث تقدم فى الذوق و أنفة من لعق الدم البشرى. إلا أن هناك شكاً فيما إذا كان مثل

هذا الافتراض له ما يبرره فى تاريخ العرب الاجتماعى،<sup>١١</sup> وسبق أن رأينا أن النمط البدائى من عهد الدم لا يزال موجودا فى العصور الحديثة. ولابد أن نأخذ فى اعتبارنا أن الطقوس التى ورد وصفها لدى هيرودوت هى عهد بين أفراد دون تلك المشاركة المباشرة من جانب العشيرة كلها والتى كانت لازمة فى تلك المناطق من الجزيرة العربية لأى قربان يشمل موت ذبيحة حتى فى عصر نيلوس بعد ذلك بقرون عديدة. وكانت المعهود التى يتم عقدها بتقديم قربان بمثابة معاهدات بين عشائر بأكملها بصفة عامة، فكان القربان مناسبا فى هذه المناطق، فى حين أن الدم كان ضروريا بكمية أكبر مما كان يمكن الحصول عليه بدون ذبح. وعادة ما يمر الكتاب المحدثون على مسألة قبول دم الحيوان بدلا من دم البشر مروراً عابراً دون تقديم تفسير لها. إلا أن تفسير هذه المسألة مطلوب ولا نتوصل إليه إلا بإدراك أن الأضحية نظراً لكونها داخل الدائرة المقدسة للعشيرة التى ينبغى نفخ روحها فىمن يزعمون الانضمام إليها، فقد كان دمها يؤدى نفس الغرض الذى يؤدى به الإنسان. من ثم فإن المنطق الكامن وراء أضحية العهد يعد واضحاً تمام الوضوح فى هذا الصدد.

على أية حال لا اعتقد من جانبى أن أصل القربان يمكن البحث عنه فى العهد المبرم بين العشائر بأكملها، فهو نوع من المعاهدات ما كان ليشيع وينتشر إلا إذا ضعف النظام القبلى، ولعله لم يكن معروفاً فى العصور البدائية. وحتى دمج الأفراد فى عشيرة جديدة وتخليهم عن عشيرتهم ومقدساتهم القديمة نجد أن أدق الباحثين فى العادات الدينية القديمة يعتبرونه بدعة حديثة نسبياً طرأت على القواعد الصارمة لأخوة الدم فى القدم. نفهم من ذلك أن استخدام الدم

المأخوذ من إنسان حتى لدمج أحد الأفراد في دائرة مقدسة جديدة واستخدام دم ذبيحة لدمج عشيرة بأكملها لا بد أن كان كلاهما يكمنان أصلاً في الطقوس التي كانت تتبع داخل نطاق العشيرة.

وفي مثل هذا القربان لا مجال لفكرة العهد، سواء بين الأتباع وبعضهم البعض أو بين الأتباع وإلههم، فالعهد معناه أخوة مصطنعة ولا مكان له إذا توافرت الأخوة الطبيعية. والحقيقة أن العبرانيين كانوا قد نساموا على الفكرة التي ترى أن العلاقة بين يهوه وبنى إسرائيل هي علاقة قريى وأصبحوا يرون أن الديانة القومية تقوم على قربان عهد رسمي في طور سيناء حيث يتم رش دم الذبائح على المذبح من ناحية وعلى الشعب من ناحية أخرى،<sup>١٢</sup> أو على طقس ميثاق أقدم كان طرفاه يهوه وإبراهيم.<sup>١٣</sup> وفي تطور آخر لنفس الفكرة نجد أن كل قربان يعد في المزامير (٥/١) ميثاقاً بين الرب والعبد.<sup>١٤</sup> أما في الديانات المادية البحتة حيث يعتبر الإله وجماعته بمثابة كيان جسماني فليس ثم مجال لفكرة قيام الدين على ميثاق، ولا يمكن توجيه سلوكيات الجماعة الدينية إلا لديهم وتأكيد رباط الروح القائم أصلاً بين الطرفين. وقد يكون شرط كهذا ضرورياً حين يتم فهم صلة القريى بمفهوم واقى تماماً كما بينا من قبل. فالاتحاد المادى في الحياة باعتباره مشاركة حقيقية في كيان مشترك من اللحم والدم يخضع للتفسير كلما طرأ عليه ما يؤثر في النظام المادى وخاصة ما يتعلق بتغذية الجسم والدم. لهذا السبب وحده ربما كان لا بد من التأكيد على الروح المقدسة من حين لآخر بإجراء مادى. وهذا النمط الفكرى المادى يرتبط بطبيعة الحال باعتبارات من نوع مختلف تحمل في طياتها بلرة فكرة أخلاقية. وإذا ضعفت

الوحدة المادية للإله وجماعته أو انحلت، لم يكن من الممكن التماس عون الإله من بعد. وكانت للجاعة أو الوباء أو أية كارثة أخرى تنم عن أن الإله فقد قدرته، وحينئذ كان من الطبيعى أن يُستتج أن صلة القربى معه قد انفصمت أو تراخت وأنه قد بات من الضرورى إعادة وصلها وتجديدها بإجراء طقس دينى يتم من خلاله إعادة توزيع الحياة المقدسة على كل فرد فى الجماعة. ومن هذه الزاوية فإن الطقس الدينى يعد طقسا تكفيريا أيضا، وهو ما يدخل الجماعة فى وفاق مع إلهها المنترب من جديد، وفكرة المشاركة المقدسة تشمل فى داخلها المفهوم البدائى لطقس دينى. وفى كل الأنماط القديمة من الديانة السامية نجد أن فكرتى المشاركة والتكفير ترتبط كل منهما بالأخرى، فالتكفير ما هو إلا مشاركة تهدف إلى محو ذكرى أى نفور سابق.

وقد نرى التطبيق الفعلى لهاتين الفكرتين فى فئتين مختلفتين من الطقوس الدينية. فحينما يشمل الأمر الجماعة كلها فإن عملية المشاركة والتكفير تأخذ شكل القربان. ولكن إلى جانب هذه المشاركة نجد ما يمكن تسميته عبادات خاصة يسمى الفرد من خلالها إلى إيجاد رباط مادى اتحادى بينه وبين الإله بمعزل عن قربان الأضحية سواء بالاستئمان بدمه فى طقس يشبه عهد الدم المهرم بين أفراد، أو بغير ذلك من الطقوس التى تشمل مبدأ مماثلا. ونعتبر الطقوس من هذا النوع تعليمية لأنها تنم عن نفس الأفكار الكامنة فى جذور النظام المعقد للقربان القديم؛ وحرى بنا أن نوجه بعض الاهتمام إليها قبل أن نواصل تقدمنا فى موضوع القربان. وقد يؤدى بنا ذلك إلى الخروج عن الموضوع، إلا أننى أمل العودة إلى موضوعنا الأساسى بفهم أعمق لما يحتويه من مبادئ أساسية. ١٥

فى طقوس الساميين وغيرهم من الأمم قديمها وحديثها على السواء نجد العديد من الحالات التى يريق العابد فيها دمه على المذبح كوسيلة لنذر نفسه وصلواته للإله. ١٦ ومن الأمثلة التقليدية على ذلك مثال كهنة البعل فى السياق بين إله صور ورب إسرائيل (الملوك الأول ١٨ / ٢٨). وفى عيد إلهة السريان فى مابوج كان الأتباع يحدثون جرحا خائرا فى أذرعهم أو يدير كل منهم ظهره للآخر ليضربه، ١٧ كما يفعل الشيعة الفرس حاليا فى إحيائهم للذكرى استشهاد الحسن والحسين. ١٨ وقد سبق أن أشرنا الى أن انتشار هذا العرف بين الآراميين يؤكد اللفظ السريانى «إِنكَشَفَ» (أن يتضرع) ومعناه الحرفى «أن يجرح نفسه». ١٩.

والرأى السائد حاليا عن مثل هذه الطقوس فى العصور الحديثة والقديمة على السواء هو أن إراقة الدماء بدون قتل يعد بديلا عن قربان البشرى، ٢٠ وهو تفسير يتضح من بساطته وربما كان صائبا فى بعض الحالات. أما إذا اعتبرناه تفسيراً عاماً لتقديم العابد لدمه فإنه لا يعد مقنعا. فالقربان البشرى لا يقدم لصالح الأضحية، بل على حسابها لصالح الجماعة صاحبة القربان، فى حين أن إراقة المزم للدم هو فى كثير من الحالات وسيلة لنذر الذات للإله. كما أن هناك فئة كبيرة من الطقوس سادت عند الشعوب الهمجية وكانت إراقة الدم تمثل فيها جزءا من طقوس الدمج التى كان يتم من خلالها إعلان دخول الشباب فى سن البلوغ الى طور الرجولة تمهيدا لحصولهم على نصيب كامل من المزايا الاجتماعية ومقدسات الجماعة. ومن المرجح أن يكون الغرض من الطقوس فى كلتا الحالتين إبرام هو عهد دم بين العابد وإلهه بطريقة أقوى من الأنماط العادية



للضرب أو معانقة الحجر المقدس أو لثمه. ويراق دم الإنسان هاهنا على المذبح أو يتم رشه على رمز الإله، وله نفس التأثير الذى يحدثه فى أنماط عهد الدم التى سبقت مناقشتها. ٢١ وتؤكد هذه النقطة من الطقوس المماثلة التى سادت بين كثير من الشعوب فى الحداد على الموتى من الأقارب. وكان التشريع العبرانى يحرم على الشكالى جرح أنفسهم حزنا على الميت، ٢٢ وهو مايربط بين هذا لطقس الذى كان على تحريمه سائدا حتى نهاية المملكة القديمة ٢٣ والطقوس الوثنية. وجرت العادة فى الحداد عند العرب واليونان وغيرهم من الأمم القديمة أن يتم خدش الوجه حتى يسيل منه الدم. ٢٤ ويتضح المعنى الأصلى لهذه العادة فى الصورة التى ظلت عليها عند بعض الشعوب. ففي نيو ساوث ويلز يقف عدد من الرجال عند حافة القبر المفتوح ويضرب كل منهم رأس الآخر بقطعة خشب معقوفة ثم يحنون رؤوسهم على القبر حتى يسقط الدم من الجرح على الجثة. ٢٥ وكان يتم تلقى الدم والدموع المراقبة فى الحداد فى أونايت على خرق من الكتان كانت تلقى بعد ذلك على النمش. ٢٦ وإراقة الدم والدموع على الميت تعد هاهنا وعدا بتحمل الألم؛ ويكتمل الطقس فى استراليا بقطع قطعة من لحم الجثة يتم تقطيعها بعد أن تجف ثم توزع على أقارب الميت وأصدقائه؛ فبعض بعضهم نصيبه منها «لكى يستمد القوة والصبر» منها. والطبيعة المزدوجة للطقس فى هذه الحالة تؤكد أن الهدف هو إبرام عهد مع الميت على الصبر على فراقه.

إن قطع جزء من لحم الجثة فى الحداد عند العبرانيين والعرب وعند غيرهم من الشعوب القديمة والحديثة على السواء ليرتبط بعملية حلق الرأس أو جز

خصلة من الشعر وإلقائها في القبر أو على رماد الجثمان. ٢٧ وهنا أيضا تبين مقارنة العرف عند أجناس أشد بدائية أن الطقوس كان في الأصل مزدوجا ويساوى أراقة الثكلى لئلها. ومسموح عند الاستراليين شد خصلة من شعر الجثة بدلا من قطع جزء من لحمها. إذ كان الشعر عند الشعوب البدائية يعتبر جزءا حيا وهاما من الجسد، وبالتالي فهو موضوع لكثير من الخرافات والفتيات. ٢٨ وهكذا فإن شعر الحى يودع مع الميت وشعر الميت يظل مع الأحياء كرباط دائم يصل بينهما.

ولا تزال مقدمة الشعر شائعة بين الساميين وغيرهم من الشعوب القديمة لافى الحداد وحسب، بل في عبادة الآلهة، وتفاصيل الطقوس في كلتا الحالتين متطابقة لدرجة تجعلنا على يقين من وجود مبدأ واحد وراءهما. كان شعر أخيل قد أهدى لسبركيوس إله النهر الذى قصّ تكريما له في هودته سالما من طروادة؛ ولكن نظرا لعلم البطل بأنه ماكان ينبغي له أن يعود فقد حول القربان الى بالروكلوس الميت ووضع خصلة شعره الأصفر في يد الجثة. وكانت نساء العرب تضعن شعرهن على قبر الميت؛ ويقطع الفتيان والفتيات من السريان جدائلهم ويودهنها في علب من ذهب وفضة في المعابد. ٢٩ وكان العبرانيون في حدادهم يحلقون الجزء الأمامى من الرأس؛ وكان العرب في عصر هيرودوت يفعلون مايشبه ذلك تكريما لإلههم أورتال الذى كان من المفترض أن يكون شعره على نفس الصورة. ٣٠ وإذا أدخلنا هذا التماثل بين عادتى الحداد وعبادة الآلهة دليلا على أن عبادة الآلهة كانت تقوم على عبادة الميت فإن هذا ليعيد تجاوزا للشواهد؛ والواضح أن نفس الوسيلة التى كان يعتقد أنها مؤثرة في

إبرام عهد مع الميث دائم بين الحى والميت كانت تستخدم للغرض الدينى الخاص بإقامة اتحاد وثيق بين العابد وإلهه.

وانطلاقاً من هذا المبدأ العام يمكن أن تفسر النوعين الرئيسيين من مقدمة الشعر بلاصموبة. فهي مقدمة شخصية بطبيعتها تُقدم بالأصالة عن فرد لا جماعة. لذا فلامكان لها فى الطقوس الثابتة والدورية للدين المحلى أو القبلى حيث يجتمع عدد من الناس فى طقس دينى جماعى. والهدف منها إيجاد علاقة بين فرد وإله أو توطيدها، وبالتالي فقد كانت مناسبة سواء فى الطقوس الدينية أو فى عملية دمج عضو جديد فى دائرة ديانة ما، أو فيما يتصل ببعض النذور التى يسمي العابد من خلالها الى توثيق العهد بينه وبين إلهه. من ثم فإن مقدمة الشعر فى الديانة الإغريقية تُقدم إما فى اللحظة التى يدخل فيها الشاب طور الرجولة ليحصل على نصيبه كاملاً من المسؤوليات الدينية والسياسية كمواطن، أو وفاء لنذر نُذر فى لحظة احتياج للمعون الإلهى. ونفس الشئ ينطبق على الديانة السامية، لكن الأمر يتطلب قدراً من الإيضاح.

كان مقدرًا على الإنسان فى المجتمعات الأولى أن يصبح بحكم مولده عضواً فى دائرة سياسية واجتماعية ما هى فى الوقت نفسه جماعة دينية محددة. إلا أن هذه القدرية كان لابد من التأكيد عليها فى بعض الحالات بإقامة طقس رسمى للقبول فى الجماعة. فلم يكن للطفل أو الصبى مميزات المواطن الكامل ومسئوليته، وبناء على مبدأ عدم الفصل بين المكانة الدينية والاجتماعية لم يكن له دور كامل سواء فى حقوق الدين الجماعى أو الواجبات التى يفرضها. فهو مستبعد من العديد من الطقوس الدينية، وله أن يفعل ما هو محرم دينياً على

البدوى الكامل الأهلية. وكان الانتقال من الطفولة الاجتماعية والدينية الى النضج تسبقه عادة اختبارات للشجاعة والجلد؛ فلا بد للبدوى في المقام الأول أن يكون محاربا. وكان الانتقال من الطفولة الى الرجولة أهم من أن يتم بلاحتفال رسمي وطقوس شعبية لدمج المبتدئ في الأخوة الاجتماعية والدينية لقبيلته أو جماعته.<sup>٣١</sup> ويتضح من ذلك أن رش دم الشاب على الرمز المقدس أو إيداع شعره على رمز إله شعبه قد يمثل سمة هامة في مثل هذا الطقس؛ وكان بعض هذه الطقوس يقام لدى بعض الشعوب البدائية ضمن الطقوس التي كان لابد لكل شاب أن يمر بها قبل أن يثبوا مكانة المحارب وقبل أن يسمع له بالزواج وممارسة سائر حقوق الرجولة الكاملة. ولهذه الطقوس الدمجية أهمية كبرى لدى بعض الأجناس الهمجية، وكانت ذات طابع منفر في أغلب الحالات، وكانت مقدمة الدم بصفة خاصة تتخذ شكلا أقرب الى اختبار قاسٍ لشجاعة المبتدئ كاختبار فتیان اسبرطة على ملبح أرتميس أورثيا أو الاختبار الرهيب الذي كان يحل محل الختان لدى بعض قبائل جبال الجزيرة العربية.<sup>٣٢</sup> وبانخفاض حدة الطباع وتطور المجتمع من مرحلة تنظيم نفسه على أساس الحرب، بدأت دراسة الطقوس البدائية وفقدت طقوس الدمج أهميتها تدريجيا الى أن تحولت في نهاية الأمر الى مجرد احتفال منزلي يشبه في جانبه الاجتماعي الاحتفالات العائلية الخاصة في العصر الحديث حين يبلغ الصبي طور البلوغ؛ ويشبه في جوانبه الدينية أول عشاء رباني يحضره الفتي الكاثوليكي. وحين يفقد أحد الطقوس مغزاه السياسي ويصبح دينيا محضا فليس من الضروري تأجيله الى بلوغ سن الرجولة الكاملة؛ والحقيقة أن الميل

الطبيعى للوالدين يتجه الى الإسراع بنذر طفلهم للإله الذى يصبح حاميا له طوال حياته. وهكذا فإن الختان الذى كان فى الأصل خطوة تمهيدية للزواج وبالتالي احتفالا بالدخول فى طور الرجولة أصبح يجرى بصفة عامة لصبية المسلمين قبل بلوغ سن النضج، فى حين يتم تختين أطفال العبرانيين فى اليوم الثامن بعد مولده. وهناك تنوعات مماثلة لهذا العرف فى قربان الشعر عند الساميين. وكان من الشائع عند العرب فى فجر الإسلام ذبح شاة عند مولد طفل، ثم حلق رأس المولود ودهن فروة رأسه بدم الذبيحة. والهدف من هذه العادة - وتسمى «المقبة» أو حلق الشعر - حماية الطفل من الشرور، ومن الواضح أنها كانت بمثابة نذر يتم به إدخال الوليد فى حماية إله الجماعة.<sup>٣٣</sup> ومن ناحية أخرى كان شعر الأولاد والبنات من السريان يترك للنمو دون جزء منذ المولد وحتى البلوغ، ثم يتم جزه وإهداؤه فى قدس الإله كخطوة تمهيدية للزواج. أى أن تقديم الشعر بالنسبة للفتيان والفتيات على السواء كانت احتفالا بالدمج الدينى لأبد من إقامته لهم لإعلان بلوغهم مكانة النضج الاجتماعى. ويبدو أن نفس الشئ كان يحدث فى أقداس الفينيقيين ولو للفتيات على الأقل، إذ كان صلى التابعات من الإناث فى عيد أدونيس فى بيلوس أن يتقربن إما بشعرهن أو بعفانهن<sup>٣٤</sup> تمهيدا لزواجهن.<sup>٣٥</sup> وأرى أن المقبة كانت عند العرب فى الأصل احتفالا خاصا بإعلان بلوغ طور الرجولة وأن تحويل الاحتفال الى الطفولة كان بدعة حدثت فيما بعد، إذ أن فتية العرب والشام يتركون شعرهم دون جزه، وكانت علامة النضج هى الاحتفاظ بخصلتى العارضين التى كان المحاربون البالغون يجزونها.<sup>٣٦</sup> لذا فإن جز خصلتى العارضين كان علامة

رسمية على بلوغ طور الرجولة، ولا بد أنه كان يعد في زمن هيروودوت إعلاناً رسمياً عن الانضمام إلى ديانة أوروئال، وإلا فإن المفزى الدينى الذى يضيفه مؤرخو الإغريق على خصلة الجبهة عند العرب يصحح بلامعنى. من ثم فعلينا أن نستنتج أن تقدمة الشعر فى ذلك العصر والذى كان موازياً للعقيقة كانت تُقدم لدى بلوغ طور الرجولة، وبعدها كان يتم جز شعر الجبهة كذكرى دائمة لهذا القربان النذرى. ومن الواضح أن احتفال الإعلان حتى فى العصور اللاحقة كان يقام فى الطفولة، لأن لفظ «عقيقة»، ويطلق فى العربية على شعر البطن، أى الشعر الذى يولد به الطفل، وعلى الطقس الدينى الخاص بجزه، ينطبق فى بعض الحالات على الخصلات الضاربة إلى الحمرة للصبى حين يلدنو من مرحلة الرجولة،<sup>٣٧</sup> ويرمز مجازاً إلى الزغب الناعم على جسم فرخ النعام أو خصلات شعر الحمار، ولا شبه بين أى منهما وخصلة الشعر الهزيلة على رأس طفل حديث الولادة.<sup>٣٨</sup>

من ثم يتضح أن أقدم عادة سامية، سواء فى الجزيرة العربية أو بالشام، كانت التقرب بشعر الطفولة لدى الدخول فى طور الرجولة دينياً واجتماعياً. والرباط بين العبد وإلهه والذى يتم عقده بتقدمة الشعر يتسم بالدوام، ولكن كان من الطبيعى أن يتم تجديده من حين لآخر حين يكون هناك سبب للخوف من أن يكون اهتمام الإله بعبده التفتى قد قل. فجرت العادة عند أهل الطائف بالجزيرة العربية أن يحلقوا رؤوسهم بقدس إله البلدة كلما عادوا من رحلة.<sup>٣٩</sup> والفكرة وراء ذلك أن الغياب عن الموضع المقدس قد يرخى الرباط الدينى، فيلزم توثيقه من جديد. كما كانت تقدمة الشعر بشكل جزءاً من الطقوس

الدينية فى كل حج عربى،<sup>٤٠</sup> وكذلك فى أعياد ييلوس وياميس<sup>٤١</sup> الكبرى التى لم تكن مجرد احتفالات محلية، بل كانت تجذب الأتباع من مناطق بعيدة وكان التابع فى هذه الحالة يرغب فى الانضمام إلى إله وقدم لاحتياج إلى المواظبة على صلته بهما، ومن ثم كان من المناسب له أن يترك جزءا منه كرباط دائم بالمعبد والإله الذى يسكنه كلما غادر الموضع المقدس.

وكانت مواسم الحج العربى والسريانى التى كانت ترتبط بتقديم الشعير تعتبر طقوسا استثنائية؛ فكان الهدف منها فى كثير من الحالات إدخال التابع فى حماية إله غريب ليس لعبادته مكان فى الديانة المحلية والطبيعية للحاج، وفى كل الحالات لم يكن الطقس الدينى جزءا من الفروض الدينية العادية للمعابد، بل كان يتم بصورة صفوية باعتباره عملا من قبل الورع، أو تحت ضغط ظروف تجعل الحاج يشعر بالحاجة إلى التقرب إلى القوى الإلهية. ولما كان الحج الثابت إلى اورشليم عند العبرانيين ولو فى العصور اللاحقة على الأقل من الطقوس العادية المفروضة على كل إنسان فإن الحج لم يشمل قربانا للشعر، وربما لم يكن هذا الشكل من العبادات مفروضا فى الزيارات العادية للمعبد المحلى فى أية بقعة من بقاع العالم القديم. فلا يعترف تشريع أسفار موسى الخمسة بتقديم الشعر إلا فى حالة نذر النذير الذى ورد وصفه بالإصحاح السادس من سفر العدد. والتفاصيل الواردة به لاثبتنا على فهم مكانة نذر النذير فى الحياة الدينية اليهودية فى ظل التشريع، إلا أننا نعرف من جومسياس<sup>٤٢</sup> أن النذر كان يشتر بصفة عامة فى أوقات المرض أو غيره من المشكلات وأنه بالتالى كان يوازى النذر الإغريقى العادى بتقديم الشعر قربانا عند النجاة من خطر ماحق. وكانت

مسألة وتوعد الإنسان في مأزق تعد من وجهة النظر القديمة دليلاً على أن القوى الإلهية التي تعتمد عليها حياته لا تبالي بما ألم به ونذيراً له بأن يوثق صلاته بالإله الذي ابتعد عنه. وغثل تقديمة الشعر هاهنا الوسيلة الطبيعية لذلك، وإن لم يتسن تقديم قربان على الفور فينبغي أن ينذر، لأن النذر هو الطريقة المعترف بها لاستباق أمر مستقبلي وتقديم موعد حدوثه. والنذر من هذا النوع يهدف إلى تجديد الصلات العادية مع الإله وهو بالطبع أكثر من مجرد وعد يبذل؛ فهو وعد بآداء شيء يبدأ المرء على الفور بالإعداد له بحيث يخرج حياته منذ اللحظة التي ينذر فيها النذر من النطاق المادي للوجود النبوي وتتحول إلى عمل ديني متواصل.<sup>٤٣</sup> وما أن ينذر المرء جز خصلاته بقدس الإله يتحول الشعر إلى شيء مقدس ولا يمكن المساس به إلى أن تحون لحظة الوفاء بالنذر؛ لذا فالخصلات المسترسلة للنادر العبراني أو الإغريقي من أمثال أخيل هي العلامات الظاهرة على أنه مكرس لخدمة الإله. كذلك فإن قرار العربي بالحج إلى موضع مقدس بعيد لم يكن إلا نذراً،<sup>٤٤</sup> وكان محظوراً عليه أن يجز شعره أو حتى أن يمشطه ويفسله إلى أن يتم الحج؛ وبناء على نفس هذا المبدأ كانت رحلته بأكملها منذ أن يولي وجهه تجاه المعبد ويقرر الصلاة به تعد فترة إحرام<sup>٤٥</sup> يلتزم خلالها بعدد من المحرمات من نوعية القيود التي يفرضها التواجد الفعلي في قدس الإله.

والمحرمات المتصلة بالحج وغيره من النذور تتطلب المزيد من الإيضاح، إلا أن الخوض فيها الآن سيجرفنا بعيداً عن النقطة التي بين أيدينا. لذا فلابد من تأجيل مناقشتها إلى ملحوظة إضافية في نهاية هذا الكتاب.<sup>٤٦</sup> وما قلناه حتى الآن يغطي الأمثلة الرئيسة لتقدمة الشعر عند الساميين.<sup>٤٧</sup> وهي تمثل جوانب



عديدة، إلا أن للحصيلة من مناقشتنا هي أنها يمكن إحالتها جميعا إلى مبدأ واحد. فتقدمة الشعر وتقرب المرء بدمه في الأصل متشابهان من حيث المعنى. ولكن إذا كانت تقلمة الدم تمثل فكرة وحدة الحياة مع الإله في أوثق أشكالها، فهي أشد بدائية من أن تظل قائمة باعتبارها طقسا دينيا. وقد ظلت تتبع عند الساميين بعد تطورهم وكان يطبقها بعض الكهنة ودوائر المتدينين؛ أما بالنسبة للعبادات العادية للأتباع العاديين فإما بطل العمل بها أو ظلت سارية بصورة مخففة في عادة وشم اللحم بثقوب إكراما للإله. ٤٨ أما تقلمة الشعر فلم تكن تمثل شيئا يجرح أحاسيس المتحضرين، فاستمرت تلعب دورا هاما في الديانة حتى نهاية الوثنية، بل إنها دخلت الطقوس المسيحية في جز شعر القساوسة والراهبات. ٤٩

ومما يتصل بعادة ترك جزء من الذات - سواء أكان دما أو شعرا - في حالة تواصل مع الإله بقدسه التقرب بجزء من الثياب أو أشياء أخرى يرتديها الإنسان كالحلى أو الأسلحة. ففي الإلياذة يتبادل كل من جلوكس وديوميد الدروع رمزا للمودة بينهما؛ وحين يعقد يونانان عهدا للمحبة والأخوة مع داود يخلع عليه ثيابه وسيفه وقوسه ومنطقته. ٥٠ ومن يبحث عن الحماية عند العرب بمسك بثياب من يلتمس حمايته أو يعقد عقدة بعمامة حاميه. ٥١ وفي الأدب القديم لمجد أن عبارة «أخلع ثيابي عنك» معناها «أنهى الرباط بيننا». ٥٢ فكانت الثياب تعد جزءا من صاحبها للدرجة أنها كانت تمثل أداة للتواصل الشخصي. ومن هنا كان المغزى الدينى من تعليق السلاح والحلى والثياب كاملة، أو مجرد خرقه من الثوب على صنم أو على «ذات الأنواط». ولانزال هذه القرايين

القمماشية تُرى معلقة على أشجار الشام المقدسة وعلى أضرحة الأرباء عند المسلمين؛ وهي ليست هبات بالمعنى الشائع بل تعهد بالمودة.<sup>٥٣</sup> وربما كان «شق الجيوب» في الحداد يهدف في الأصل إلى الحصول على قربان للميت، بنفس المنطق الذي لا يجعل من تقطيع الشعر في المناسبات المماثلة رمزا ماديا للحداد بل تذكارا من تقدمية الشعر. فالرموز المادية للحداد لا ينبغي أن تُطلب برفق؛ ولي كل هذه الأحوال فإن العادة توشك أن تكون طبعاً.<sup>٥٤</sup>

وقد أنهى هذه النقطة بملحوظة فحواها أن مايقابل عادة ترك جزء من الذات أو من الثياب مع الإله بقدره هو عادة ارتداء تذكارات مقدسة كالتسمائم حتى يظل هناك شيء ينتمي للإله على اتصال دائم بعبده.<sup>٥٥</sup>

ومانخرج به من سلسلة العادات التي ناقشناها ومبرر الخروج عن موضوع القرابين الذي قادتنا إليه هذه العادات هو أن الطقوس التي تهدف إلى إبرام ميثاق حياة بين العابد وإلهه تنفصل هامنا عن موت ذبيحة وعن أية فكرة تتعلق باسترضاء الإله. والحقيقة أن لها أثرا تكفيريا ويتم اللجوء إليها لتجديد الصلات مع إله بعد ابتعاد مؤقت عنه، لكن هذا مجرد محصلة لفكرة أن الرباط المادى الذى توجده هذه الطقوس بين الطرف الإلهى والطرف البشرى يلزم الإله بالفرد ويلزم الفرد بالإله. وحتى فى حالة تقدمية الدم لانجد ميبا للاعتقاد بأن الألم الناجم عن الجروح التى يحدثها المرء بنفسه كانت لها أية أهمية فى الطقس. ولكن لاشك أن التقرب البدائى المؤلم بالدم بمرور الزمن أصبح يعتقد أنه أشد فعالية من تقدمية الشعر الشائعة الاستخدام؛ ففى الدين نجد أن الشيء غير المألوف عادة ما يبدو وكأنه أشد قوة وتأثيرا وأنسب للتصالح مع الإله إذا غضب.

ويبدو أن استخدام اللفظ السريانى «إِنْكَشَفَ» يدل على أن تقرب المرء بدمه كان يرتبط أساساً عند الآراميين بالتضرع لإله غاضب، ومع أنى لا أجد عند الساميين ما ينم عن وجود طقس تكفيرى رسمى قائم على هذا المبدأ إلا أن الفكرة الضمنية فيه قد تتجلى فى طقس لا يزال يتبع أحياناً فى الجزيرة العربية كوسيلة للتكفير عن ذنوب أخف من القتل. فيقف المذنب حاسر الرأس حليقها على باب الشخص الذى أذنب فى حقه ممسكاً بسكين حادة فى كل من يديه ويتلو عبارات معدة لهذا الغرض ويضرب رأسه عدة مرات بالسكين، ثم يمسح دمه بيده فى عتبة الباب. عندئذ لا بد للآخر أن يخرج ويغطفى رأس المذنب بشال، ثم يذبح شاة ويتناولان لحمها معاً على مائدة للتصالح. وأهم ما فى هذا الطقس هو مسح الدم فى عتبة الباب، فهو يقابل مسح المرء لدمه فى شخص رفيعه فى قداس الفصح. من ثم فإننا لانزال هاهنا نلاحظ وجود نفس الفكرة القديمة وأن القيمة التصالحية للطقس لا تكمن فى الجروح التى يصيب المرء نفسه بها، بل فى مسح الدم لإبرام ميثاق حياة بين الطرفين.

وبنفس هذا المنطق فإننا حين نتناول طقوس الدم التى تشارك فيها جماعة بأسرها والتى لا بد بالتالى أن تذبح فيها ذبيحة لتوفير المادة الأساسية فى الطقس نتوقع أن نجد أن أهم أجزاء الطقس فى المصور القديمة على الأقل لا يكمن فى موت الذبيحة، بل فى مسح روحها أو دمه؛ وهو توقع صائب.

ومن بين كل قرابين الساميين نجد أن قرابين العرب هى الأشد غلظة وبدائية فى طبيعتها؛ وعند العرب حيث لم يكن ثم طقس نارى معقد يقام على المذبح كان الطعام المقدس هو لب الطقس. وفى أقدم أشكال القرابين العربية المعروفة

كما ورد لدى نيلوس كان الجمل الذي يتم اختياره ليكون أضحية يُربط الى مذبح بدائي من حجارة تكوم فوق بعضها، ثم يقود كبير القوم الأتباع ويطوف بها ثلاث مرات حول المذبح وهم ينشدون تراتيل مقدمة ثم يضرب أول مكبٍ في رقبة الجمل مع آخر كلمات التراتيل، ويسارع بالشرب من الدم المتدفق، ثم تنقض الجماعة كلها على الأضحية بالسيوف ويلتهمون أجزاء من لحمها نيئا، وفي الفترة الفاصلة بين بزوغ نجمة الصبح التي كانت علامة بدء الطقس وخفوت آخر شعاع لها قبل شروق الشمس يكون الجمل قد تم النهامه عن آخره، لحما وعظما.<sup>٥٦</sup> والمعنى الواضح هاهنا هو أن الأضحية كانت تلتهم قبل أن تفارقها الروح وحين لا يزال دمها ولحمها ساخنا - يسمى اللحم النيء في كل من العبرية والسريانية لحما «حيا» - وبالتالي فإن كلا من المشاركين في الطقس كان يستوعب جزءا من روح الأضحية في بدنه. ونرى هاهنا كيف أن هذا الطقس يعبر بصورة أوضح من كل مائدة عادية عن التأكيد على ميثاق بوحدة الحياة بين الأتباع، وأبضا بين الأتباع وإلههم حيث تتم إراقة الدم على المذبح نفسه.

إذن فالعنصران الهامان في هذا القران هما نقل الدم الحى الى الإله واستيعاب اللحم والدم الحى في لحم الأتباع وفي دمهم. ويتم كل من هذين العنصرين بصورة بسيطة ومباشرة ويبدو فيهما معنى الطقس بصورة جلية. وفي القرابين العربية اللاحقة وفي قرابين الشعوب السامية الأكثر تطورا طرأت بعض التعديلات على هذه القسوة البدائية، وبالتالي فقد توارى المغزى الكامن في الطقس، إلا أن جوهر الطقس يظل كما هو.

وفى كل القرابين العربية عداً الحرق - الذى لم يكن ينبع إلا فى حالة الأضاحى البشرية - كان الجانب الإلهى من الطقس يتلخص فى سفك دم الأضحية بحيث يراق على الرمز المقدس أو يتجمع فى حفرة (غيبب) عند قاعدة صنم المذبح. وقد يتم مسح الدم فى قمة الحجر المقدس، ولاشئ أكثر من ذلك.<sup>٥٧</sup> وما يدخل الغيبب من الدم يعتقد أنه قد نُقل إلى الإله؛ لذا فقد كانت الحفرة تحت المذبح فى بعض الأقداس العربية هى الموضع الذى تودع فيه كنول النذور. وكانت بأورشليم حفرة أيضاً لتلقى الدم تحت مذبح التقدمة المحروقة، وفى بعض القرابين السريانية كان يتم جمع الدم فى حفرة كانت تسمى «مَشْكَن» على ما يبدو، وبالتالي فقد كان يفترض أنها مقر الإله.<sup>٥٨</sup>

وفى الجزيرة العربية نجد أن أقدس ما فى الطقس هو إراقة الدم وهو ما كان يحدث فى رواية نيلوس فى اللحظة التى تنتهى فيها الترانيم المقدسة. ومن ثم فهذه هى ذروة الطقس الدينى التى ينتهى بها طواف المشدين حول المذبح.<sup>٥٩</sup> وفى عصور لاحقة بالجزيرة العربية كان «الطواف» لا يزال يمثل جزءاً رئيساً من الدين؛ لكنه كان قد بدأ فى الانفصال عن القران حتى قبل الإسلام، لينحول إلى طقس دينى بلامعنى. أما المفزى الأصلى للوقوف الذى تحول فى شعائر الحج بعد الإسلام إلى طقس دينى ثانوى ورد تفسيراً صحيحاً له عند المهاجرين الذى يقارن بينه وبين المشهد الذى ورد وصفه لدى عدد من الشعراء القدماء حيث يقف الأتباع حول صنم المذبح وعلى مبعدة قليلة منه يحملون فيه فى حالة من النشوة والأضاحى المذبوحة ممددة على الأرض أمامهم. ولا بد أن اللحظة التى كانت تتم فيها هذه العبادة هى التى تنتهى فيها عملية ذبح

الأضاحى أو فى اثنتائها، حيث كان دمها ينساب فى الغيب أو يقوم الكاهن بمسحه على رأس النصب. ٦٠

وفى الأنماط المتطورة من الديانة السامية الشمالية حيث كانت قرابين النار هى السائدة نجد أن فبح الأضحية لا يمثل ذروة الطقس. فالمذبح ماهو إلا فرن، واحتراق دهن الذبيحة هو أقدس لحظات العبادة.

على أية حال فإن هذا لا يعد بدائيا؛ فحتى فى عصر قرابين النار كان المذبح العبرانى يسمى «مذبح»، ٦١ وكانت الأضحية فى العصور القديمة تُذبح، كما هو الحال عند العرب، على المذبح أو بجواره، وهو ما ينضج فى رواية أضحية إسحق وفى سفر صموئيل الأول (١٤/٣٤). ٦٢ وهذه الفقرة تثبت أن العبرانيين كانوا فى عصر شاول لا يزالون يعرفون شكلا من القرابين ينتهى الطقس فيه بتقديم الدم. وحتى فى حالة قربان النار لم يكن الدم يراق على اللهب، بل يرش على جوانب المذبح أو يصب على قاعدته؛ ولم يتمكن الطقس الجديد من الحلول محل القديم تماما. بل استمر رش الدم محورا للطقس حتى أواخر عهد الطقس اليهودى؛ إذ كان الأثر التكفيرى للقربان يتوقف عليه. ٦٣

أما بالنسبة للجانب البشرى من الطقس فالشفاصيل المقرزة التى يقدمها نيلوس ليس لها بالطبع ما يقابلها تماما فى ديانة الساميين الأكثر تطورا أو حتى عند العرب فى عصورهم اللاحقة. وبدلا من التضاحم الذى ورد وصفه عند نيلوس - التذافع الشرس لنهش قطعة من لحم الأضحية وهى لا تزال تنتفض - نجد أن العرب اللاحقين كانوا يوزعون لحم القرбан على كل الحاضرين فى الاحتفال. ولكن يبدو أن «الإجازة»، أى نهاية الوقوف، كانت فى الأصل

إجازة للتدافع على الأضحية الذبيحة. وفى الحج إلى مكة كانت الإجازة التى تنهى الوقوف على عرفة إشارة للانطلاق فى سباق نحو المزدلفة المجاورة حيث تكون النار المقدسة للإله قُزَح موقدة؛ والحقيقة أنها لم تكن إجازة للهبوط من عرفة بقدر ما كانت إجازة للاقتراب من قُزَح. والسباق نفسه يسمى «إفاضة» وهى معنى إما «تفرق» أو «توزيع». أما المعنى الأول فغير ممكن لأن عرفة لم يكن أرضاً مقدسة، بل مجرد نقطة تجمع خارج الحرم حيث كانت تبدأ الشعائر، ولم يكن الوقوف بعرفة سوى تمهيد لمشية العيد بمزدلفة. ومن ناحية أخرى لو كان المعنى هو «توزيع» فإن الإفاضة تعد مقابلاً لما ورد عند نيلوس عن تدافع العرب للحصول على نصيب من القربان. والفارق الوحيد هو أن الزحام عند مزدلفة لم يكن يسمح له بالتجمع قرب المذبح، بل كان عليهم أن يشاهدوا أداء الشعائر المقدسة من بعيداً انظر سفر الخروج، ١٩/١٠-١٣. ٦٤.

إن حلول التوزيع المنظم للحم الذبيحة محل التدافع الذى يصفه نيلوس لايمس مغزى الشميرة. فالأهم هو التمثيل الذى يقضى ألا يؤكل اللحم «حياً» أو نيئاً فى معظم القرايين السامية، بل يؤكل مسلوفاً أو مشوياً. ومن الواضح أن هذا التغيير قد استقر مع تقدم الحضارة؛ ولكن كان لا يزال من الممكن التعبير عن فكرة اقتسام روح الذبيحة بتناول لحمها «بدمه». ويتبين من أسفار زكريا (٩/٧) وحزقيال (٢٣/٢٥) ٦٥ واللاويين (٢٦/١٩) أن اللقييمات المغموسة فى الدم كان يأكلها الوثنيون بفلسطين والأقل التزاماً بدينهم من بنى إسرائيل أيضاً؛ وسياق هذه الفقرات بما يحتويه من عقوبة القطيعة التى فرضت على من يأكل الدم فى سفر اللاويين (٧/٢٧) يبرر لنا أن نفترض أن هذا الفعل كان له مغزى

دينى مباشر وأن له علاقة بالقربان. ويتأكد كونه عملاً يهدف إلى التواصل مع الآلهة الوثنية لدى ابن ميمون لاعتباره مجرد استنتاج من النصوص التوراتية، بل على أساس الروايات العربية لديانة أهل حرّان.<sup>٦٦</sup> ولكن يبدو أن طقس تناول الدم في المناطق السامية الشمالية كان نادر الحدوث في العصور التي تنتمي إليها أقدم الوثائق المتوفرة لنا؛ والأرجح أنه كان قاصراً على بعض طقوس الدمج الصوفى ولم يشمل القرابين العادية.<sup>٦٧</sup>

لم يكن الدم يشرب في القرابين الشرعية العبرانية، أما في قربان العهد المشار إليه بسفر الخروج (٢٤) فكان يرش على الأتباع وهو ماله نفس المغزى الذى عرفناه من مقارنة مختلف أنماط عهد الدم بين البشر. وتختفى هذه السمة في الأنماط اللاحقة من القرابين، ويتم التعبير عن التواصل بين الإله والإنسان، وهو ما لا يزال يمثل محور القرابين العادية، بحرق جزء من اللحم على المذبح بينما يتم طبخ بقية ليأكله الأتباع. أما مسح الدم الحى في العابد فيحتفظ به لبعض الحالات - سيامة الكهنة وتطهير الأبرص -<sup>٦٨</sup> حيث يعد أقوى تعبير عن عقد صلة خاصة بين الإله وعبده -<sup>٦٩</sup> أو إعادة من انقطعت أواصر الأخوة الدينية بينه وبين الإله وجماعة أتباعه إلى مكانته السابقة. وفي صور التكفير عن الخطيئة كما وردت بسفر اللاويين (اصحاح ٤) لابد على الأقل أن يغمس الكاهن إصبعه في دم اللبحة؛ وفي هذا النوع من الطقوس يكون الكاهن ممثلاً للملئب أو بحمل خطيئته، وهو ما أشير إليه صراحة بنفس السطر (اصحاح ١٠/١٧). وهنا أيضاً يتم مسح دم حمل الفصح في أعتاب الأبواب حتى يشمل تأثيره كل من يسكنون للكان «البيت» في كل اللغات السامية يرمز إلى



العائلة أو الأسرة بأكملها. ٧٠ ويبدو أن الشرط الصريح بتحريم أكل لحم الحمل نيتاً موجه مباشرة إلى أحد الطقوس المشابهة لما ورد وصفه عند نيلوس؛ كما أن المبدأ وراء حتمية الإسراع بتناول لحم أضحية الفصح وحظر الإبقاء على أى جزء منه حتى الصباح يتضح إذا ما اعتبرناه موروثاً عن عصر كان يتم فيه التهام اللحم الحى بأسرع ما يمكن بجوار المذبح قبيل شروق الشمس. ٧١ يتبين من كل هذا أن الطقوس الذى ورد وصفه لدى نيلوس لم يكن بدعة استثنائية أو كماليات دينية ظهرت فى أحد أشد عصور العالم السامى وحشية، بل كان تجسيدا أصيلا للأفكار الأساسية الكامنة وراء قرابين الساميين عامة، وربما كانت تفصيلاته أقرب إلى النمط البدائى لديانة الساميين منها إلى أى قربان آخر وصفناه.

ويمكن القول الآن إن القربان فى الساميات ليس ضريبة مقدسة بل توحيدا بين الإله وأتباعه من خلال المشاركة معا فى تناول اللحم الحى لأضحية مقدسة ودمها. ومع ذلك فمن الملاحظ فى الأنماط الأكثر تطورا من الطقوس أن هذه الفكرة تظمحل وتبدأ فى التلاشى ولو بالنسبة للأنواع الأكثر شيوعا من القرابين على الأقل. وحين يتوقف البشر عن أكل اللحم النى أو الحى فإن الدم بعد استبعاد الأجزاء الصلبة من الجسم يعتبر أداة الحياة وحقيقة السر المقدس، إلا أن طبيعة القربان باعتباره عملا مقدسا تظل ماثلة فى توقف الأنباع عن شرب الدم المقدس واكتفائهم برشه على أجسادهم أو فى صبه بأكمله على المذبح بحيث يصبح كله من نصيب الإله فى حين يترك اللحم ليأكله البشر. وهذا هو النمط الشائع للقربان العربى، ويتأكد وجود نفس هذا النمط عند

العبرانيين في سفر صموئيل الأول (١٤ / ٣٤). وفي هذه المرحلة نجد أن القدسية الأصلية لروح الحيوان الأهلئ تظل معتدا بها ولو عند العبرانيين على الأقل في صورة معدلة حيث حرم عليهم أكل اللحم إلا في وليمة قربانية. لكن هذا التشريع لم يكن صارما للدرجة تمنع تحول اللحم الى ترف. فتضاعف القرابين في مناسبات تافهة للبهجة الدينية أو الاحتفال الاجتماعي وتفقد طقوس تناول الطعام في قدس الإله طابع القدسية الخاصة فيضعف مغزها ليصبح مجرد دهوة الأتباع للاحتفال والابتهاج على مائدة الإهم أو اعتبار أن الوليمة لا تكتمل إلا إذا نال الإله نصيبا منها.

وتتمثل هذه المرحلة من تطور الطقس القرباني في عقيدة المرتفعات العبرانية أو في ديانة التجمعات الزراعية في اليونان. لذا فهي تتزامن تاريخيا مع مرحلة التطور الديني التي كان الإله فيها يعتبر ملكا على شعبه وسيدا للأرض، وبالتالي كان التقرب إليه يتم بالتقدمات والفروض. فمن القواعد القديمة التي لا تزال مرعية في الشرق أن المرء لا يمثل بين يدي رئيسه بلا هدية «تستعطف وجهه» وتسترضيه. ٧٢ ونفس العبارة تنطبق في العهد القديم على العبادات القربانية، وفي سفر الخروج (٢٣ / ١٥) يسن تشريع بالآ يمثل أحد أمام الرب بيد خاوية.

وكما أن الهدايا الشائمة في أي مجتمع زراعي بسيط تتكون بالضرورة من حبوب وفاكهة وماشية تقدم لبلاط الملوك أو ديار الزعماء لكي تساعدهم على الوفاء بواجب الضيافة المفتوحة، كان من الطبيعي بالنسبة للقرابين الحيوانية بعد أن توارت أهميتها القدسية أن تصبح بمثابة هدايا تعبر عن الولاء وتقدم في بلاط الملك الإله لكي يقيم بها مائدة عامة لأتباعه. فكان يتم دمجها في بعض الحالات

مع تقدمات باكورة الفواكه باعتبارها فروضا ثابتة من المتوقع من كل من يسمى لنيل رضا الإله أن يقدمها فى مواسم معينة؛ وفى حالات أخرى كانت بمثابة تقدمات خاصة يرفقها التابع ببعض الالتماسات الخاصة أو يتزلف بها للإله تعبيراً عن استغفاره عن خطيئة ما وطلباً للمصفح. ٧٣ وفى حالة ما إذا كان من شأن التابع أن يسمى لعفو الإله عن خطأ اقترفه فإن التقدمة قد تكون على شكل مال يدفع بسخاء لقدس الإله؛ ففي أقدم للمجتمعات الحرة كان العقاب الجسدى قاصراً على العبيد، أما خطايا الأحرار فيتم التكفير عنها عادة بدفع غرامة. ٧٤ إلا أن الغرامة التى كانت تدفع لبيت الرب فى الأهراف العبرانية القديمة لا يبدو أنها كانت تتخذ شكل ذبائح قربانية، بل كانت أسوا لا تدفع للكهنة، ٧٥ ويبدو أن الأثر التفسيرى المفترض للمعطايا والقربان بكل أنواعها كان يستند الى المبدأ العام الذى يقضى بأن الهدية تسترضى الوجوه وتخفف حدة الغضب.

من المفترض أن هذه هى أقدم أشكال قرايين التكفير وأن القواعد الراسخة التى بدأت تحكم طقوس المذبح عند الساميين منذ القرن السابع فصاعداً نشأت جميعاً عنها. وعلى رأس الآراء التى تدعم هذا الرأى أن المحرقة التى تقدم كلها للإله ولا يحتفظ التابع بأى جزء منها لنفسه كانت تحتل مكان الصدارة بلا منازع بين القرايين المقدسة. ففي الأنماط اللاحقة من الوثنية بالشام تختفى الوليمة القربانية ويقتصر ما يقدم على المذبح على المحرقات المقدسة، ٧٦ وكانت أعلى تقدمات الخطايا عند اليهود، والتى كان يتم الدخول بدمها الى داخل بيت الرب، يتم تناولها عن آخرها ولكن ليس على المذبح، ٧٧ بينما كان لحم سائر تقدمات الخطايا يؤخذ من المائح ليأكله الكهنة.

رأينا أن هناك مفهوما مختلفا وعميقا عن التكفير يتمثل في إيجاد رباط حياة بين لتابع وإلهه وقد ظهر في أشد أنواع القرابين السامية بدائية وأن ثاره لا تزال باقية في كثير من أركان الطقوس اللاحقة. وأنماط التقديس والتكفير التي يرش فيها دم الذبيحة على التابع أو يتم فيها رش دم التابع على رمز الإله لئلا يفسد كل مراحل الديانة الوثنية لا عند الساميين وحدهم، بل عند اليونان وغيرهم من الأجناس أيضا؛ ومن المرجح أن الساميين الشماليين حين بدأوا تحت ضغط الفزع الناجم عن الاضطرابات السياسية في القرن السابع في البحث عن طقوس غير عادية لتهدئة غضب الآلهة كانوا يستهدون بالقاعدة التي تقضى بأن الأنماط العنيفة وشبه المهجورة من الطقوس أشد فعالية من الممارسات الدينية المألوفة.

كما يلاحظ أن الأضحية في كل من المحرقة وتقديم الخطيئة في الطقوس العبرانية يتم ذبحها على المذبح «أمام الرب»، وهي عبارة مفتقدة في التشريع الخاص بالقرابين المادية وتشير ضمنا إلى أن عملية الذبح وإراقة الدم بجوار المذبح لها مغزى خاص كما هو الحال في الطقوس العربية القديمة. ولا تزال مقدمة الخطيئة تحتفظ بآثار ولو مخففة للغاية من مسح الدم على البشر حيث يغمس الكاهن إصبعه فيه ثم يمسحه في قرون المذبح بدلا من مجرد رشه على جوانب المذبح من وعاء<sup>٧٨</sup> وبالنسبة لمصير اللحم الذي يأكله الكهنة بالموضع المقدس فينبين من سفر اللاويين، ١٧/١٠، أن اللحم يعطى للكهنة لأنهم يمثلون الأنمين وأن عملية الأكل تعد جزءا جوهريا من الطقس كما هو الحال في طقس العشاء الرباني القديم. والحقيقة أن التشريع يعترف صراحة بأن لحم

تقدمه الخطيئة ودمها يعتبر وسيلة ذات فعالية فائقة للتطهر؛ فكل من يلمس اللحم يكتسب قدسية، والثوب الذى يسقط عليه الدم يجب أن يُغسل فى مكان مقدس، وحتى الوعاء الذى يخل به اللحم يجب تحطيمه أو تنظيفه لإزالة قدسيته.<sup>٧٩</sup> لذا فلايجل أكله إلا للكهنة؛<sup>٨٠</sup> فاللحم، كالكأس المقدس فى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أقدم من أن يلمسه سواد الناس. من ثم فتقدمه لخطيئة بالتشريع اللاوى يتطابق فى جوهره مع طقس العشاء الربانى المقدس القديم فى حياة مقدسة؛ باستثناء أن العشاء الربانى كان قاصرا على الكهنة بما يتفق والمبدأ العام للتشريع الكهنوتى الذى يحيط كل مقدسات بنى إسرائيل بسياج داخل سياج ويمنع الوصول الى الرب إلا من خلال الكهانة.

ومبلغ علمى أنه ليس هناك مايشبه تقدمه الخطيئة العبرانية عند الساميين الآخرين؛ ولا يبدو أن هناك ديانة سامية أخرى تطورت بها فكرة إمكانية إفساد قدسية الرب ومايرتّب عليها من الحاجة الى تدخل الكهنة بين عامة الناس والمقدسات. ولكن عند الرومان كان الكهنة يأكلون لحم بعض الحيوانات المقدسة، وفى قربان الإخوة أراك المقدس كان الخدم أيضا يشاركون فى الدم.<sup>٨١</sup> وعند الإغريق لم تكن الذبائح المقدسة-كما هو الحال بالنسبة لأرقى النماط تقدمه الخطيئة العبرانية- تؤكل على الإطلاق، بل كانت تحرق أو تدفن أو يلقى بها فى البحر أو فى منطقة خلاء بعيدا عن أقدام البشر.<sup>٨٢</sup> ومن المفترض بصورة عامة أن ذلك يرجع لنجاستها بعد أن حملت خطايا الأثمين؛ إلا أن هذا التفسير مستبعد لا بالقياس على تقدمه الخطيئة العبرانية التى تعتبر «أقدس المقدسات» (قوديش قدشيم)، بل بناء على عدد من الشواهد فى الأساطير والطقوس

الإغريقية. فالأرض والبحر عند الإغريق ليسا نجسين بل مقدسين، وكان يعتقد في ترويزن أن الإكليل المقدس ينبت من جيف الأضاحى التى تذبح تكفيرا عن الآثام.<sup>٨٣</sup> كما أن أفضل الأضاحى هى الحيوانات المقدسة كخنزير ديمتر وكلب هيكات، وكان جوهر التطهير يكمن فى مسح دم التقدمة فى الشخص الآثم، وهو مالم يكن يصلح إلا إذا كانت الإضحية قربانا مقدسا. والحقيقة أن الدم كان أقدس من أن يُترك فى متناول يد شخص سرعان ما يعود الى حياته العادية، لذا فقد كان يتم إزالته بالماء مرة أخرى.<sup>٨٤</sup> وحسب قول بورفيرى كان على من يلمس قربانا مقدما بفرض تجنب غضب الآلهة أن يغتسل ويغسل ثيابه فى ماء جارٍ قبل دخوله المدينة أو داره،<sup>٨٥</sup> وهو حكم يتكرر فى حالة تقدمات الخطيئة العبرانية التى لا تؤكل وفى حالة العجل الأحمر الذى كان رماده يستخدم للتطهير. وكان حرقه يتم «خارج المخيم»، وكان على كل من الكاهن المساعد والشخص الذى يتخلص من الجثة أن يغتسل ويغسل ثيابه كما يحدث فى الطقوس الإغريقية تماما.<sup>٨٦</sup>

من كل هذا يتبين أن تقدمية الخطيئة وسائر أشكال التقدمات المقدسة بما فيها المحرقة والتى لا تتضمن طعاما قربانيا يشارك فيه صاحب القربان، تنحدر من طقس قديم خاص بالمشاء الربانى القربانى بين الأتباع وإلههم، وتستند فى جوهرها الى نفس المبدأ الذى تستند اليه القربان العادية التى كان الطعام القربانى يحتل فيها مكانا رئيسا. إلا أن تطور هذا الجزء من موضوعنا يجب تأجيله الى محاضرة أخرى نحاول فيها أن نشرح فيها كيف أصبح النمط الاصلى للقربان ينقسم الى نوعين مختلفين من العبادات وكيف أدى الى نشأة

القرابين «الشرفية» أو العادية من ناحية والقرابين «المقدسة» أو الاستثنائية من ناحية أخرى.



## هوامش

١ انظر الشوامد فى كتابى *Kinship*, p. 284 وانظر Doughty, ii. 41 حيث نجد وصفا بقصر شرب القحططين لدم البشر على الارتباط بمهد الدم.  
٢ قام هريرز (Frazer, *Totemism*, p. 54) بجمع شوامد على قتل الحيوان دون أكل لحمه. أم بالنسبة لأكل لحمه فيرجع القارئ الى Cruickshank, *Gold Coast* (1853), p. 133 sqq.

٣ انظر مجموعة الشوامد فى Trumbull, *The Blood Covenant* (New York, 1885) وعند المسرب فى *Kinship*, pp. 48 sq., 261; Wellhausen, p. 120; Goldziher, *Litteraturbl. f. or. Phil.* 1886, p. 24, *Muh. Stud.* p. 67 ولن أورد شوامد تفصيلية فيما بعد مما ورد وصفه فى هذه الأعمال.

4Trumbull, p. 5 sq.

وثيقة الشوامد تعد مستقلة تماما عن دقة العبارة القائلة بأن نعطان. 5Doughty, ii. 41. لا تزال تمارس هذه العادة. انظر أيضا 9Trumbull.

6Matt. xxvi. 23.

7Herod. iii. 8.

٨ هناك المزيد عن التفسيرات التى طرأت على طقوس العهد عند الساميين فى الملاحظة الإضافية (ج).

٩ وربما كان لابد من إجراء الطقس أيضا بين العريبي وبين «أهل قريته» وهو ما نفهم منه أنه عريبي آخر ولكن من عشيرة أخرى. إذ لو كان يتم إبرام اتفاق بين شخصين من نفس العشيرة لما كان هناك معنى لضم «أصدقاء» يوافقون على المشاركة في الالتزام بالمهد.

١٠ نأخذ ذلك بمهد الدم الذي كان الهندي من قبائل الموسكيتو يرمه مع نوع الحيوان الذي يختاره لكي يصبح حاميا له، Bancroft, i. 740 sq; Frazer, p. 55.

١١ انظر الأمثلة على أكل لحوم البشر وشرب الدم البشري في Kinship, p. 284 sq.

١٢ الخروج، ١٧/٢٤ وما بعدها.

١٣ التكوين، ٨/١٥ وما بعدها.

١٤ كانت مسألة أن علاقة يهوه بيني إسرائيل غير مادية، بل أخلاقية، هي عقيدة الأنبياء ويؤكد عليها سفر التثنية. إلا أن الفقرات المستشهد بها تدل على أن ترجع في أساسها إلى عصر ما قبل الأنبياء. ومع أن الأنبياء أضفوا عليها جدة وقوة إلا أنهم لم يمتدوا الفكرة بدعة. والحقيقة أن شعبا كبنی إسرائيل ليس كيانا ماديا كالعشيرة، ومنذ عصر موسى فصاعدا لم يمد يهوه باعتباره إله القوم مجرد إله مادي لعشيرة، بل كان إله الاتحاد من القبائل، لذا فإن فكرة وجود ديانة قائمة على ميثاق لها ما يبررها تماما. وربما كانت عبادة يهوه من جانب كل أسباط إسرائيل ويهوذا أقدم زما من فكرة النسب التي تنسب كل العبرانيين إلى أب مادي واحد، انظر Kinship, p. 257. وما يفسر نظرية النبي محمد للوثنية على أنها تقوم على التحالف (Wellh. p. 123) أن آلهة الجزيرة العربية الكبرى لم تكن في عصره آلهة عشائرية.

١٥ في هذا الصدد انظر المجموعة الفيزية من المواد لدى ويلكن (G. A. Wilken, Ueber

das Haaropfer, etc., Amsterdam, 1886-7.

16 Cf. Spencer, Leg. Rit. Heb. ii. 13. 2.

17 Dea Syria, 1.



١٨ يبدو هذا وكأنه صورة حديثة من الطقوس القديمة لعبادة أنانيس إذ كانت الطقوس المماثلة فى عبادة ييللونا فى روما فى ظل الامبراطورية مستعارة من كبادوقيا، ومن غط من ديانة أنانيس. وكانت الأخيرة تقترب من عبادة إلهة السورين، ويبدو أنها تطورت الى حد بعيد تحت التأثير السامى. انظر بحثنا بعنوان "Ctesias and the Semiramis Legend", *English Hist. Rev.*, April 1887.

19 *Journ. Phil.* xiv. 125; Nöldeke in *ZDMG.* xl. 723.

٢٠ انظر 10. 16. *Pausanias*, iii. حيث ورد هذا الوصف لعملية الجلد الدامى للشباب الاسبرطى لتأهيلهم للمواطنة الكاملة على مذبح أرتميس أورثيا. انظر *Bourke, Snake Dance of the Moquis of Arizona*, p. 196; *Wilken, op. cit.* p. 68 sqq. ٢١ تناكد ضرورة سقوط الدم على المذبح أو عند قاعدته صراحة فى بعض الحالات منها مثلا عبادة اسبرطة لأرتميس أورثيا وفى عدد من الطقوس الكسيكية المماثلة؛ انظر *Sahagun, Nouvelle Espagne* (French Tr., 1880), p. 185 وفى وصف نيبولوس (*Tibullus, Lib. i. El. 6, vv. 45 sqq.*) لعبادة ييللونا يتم رش الدم على الصنم، ويضيف آباء الكنيسة أن المشاركين فى هذه الطقوس كانوا يشربون دم بعضهم بعضا. ٢٢ اللاويين ١٩/٢٨، ٢١/٥، التثنية ١٤/١.

٢٣ إرمياء ٦/١٦. والجنائز التى يصفها إرمياء فى الفقرة التالية (انظر النسخة المنقحة وقارنها بالفقرة ٤ من الإصحاح ٩ من سفر هوشع) والتى كان هدفها تهدئة الحزن هى فى أصلها طقس للمشاركة والتواصل مع الميت؛ انظر *Taylor, Primitive Culture*, ii. 26 sqq. لهذا التواصل هو سلوان للأحياء، إلا أن المواساة فى أقدم العصور كان لها أساس مادى؛ «فالسلوان» انعمى يتكون من ماء يخلط بخراب القبر (Wellh. p. 142)، وهو شكل من أشكال التواصل يشبه من حيث المبدأ العرف الاسترالى بأكل قطعة صغيرة من الجثة. وتميل إحدى مدارس علم الإنسان حاليا الى تفسير كل عادات الموت بإرجاعها الى الخوف من الأرواح. إلا أن عادات

الموت عند الساميين، بدءاً من لثم الجثة (سفر التكوين، ١/٥٠)، ثمليها أحاسيس تظل حية بعد الموت.

٢٤ يقدم الهاوزن (Wellh. p. 160) المراجع اللازمة. ولزيد من الاطلاع على طقوس الحداد عامة انظر البخاري، ج ٢، ص ٧٥ وما بعدها، وفرايناج في ترجمته اللاتينية للحماسة، ج ١، ص ٤٣٠ وما بعدها.

25F. Bonney in *Journ. Anthropol. Inst.* xiii (1884), p. 134.

26Cook's *First Voyage*, Bk. i. chap. 19.

٢٧ بالنسبة للمرب (حيث كانت هذه الطقوس قاصرة عندهم على النساء) انظر المصادر المشار اليها اهلا؛ وانظر Krehl, *Rel. der Araber*, p. 33; Goldziher, *Muh. Stud.* i. 248. ويلاحظ أيضاً أن لفظ «حلاق» = «حائلة» معناه «موت». أما العبرانيين فلم تكن عاداتهم حلق الرأس كلها، بل الجزء الأمامي فقط - انظر أسفار إرمياء (١٦/٦) - هاموس (١٠/٨) حزقيال (١٨/٧)، والتحرير التشرى في سفر اللاويين (٢٧/١٩) التثنية (١/١٤) وانظر سفر اللاويين (٥/٢١) حزقيال (٢٠/٤٤). وفي حالة العبرانيين ليس هناك نص صريح على وضع الشعر على القبر. أما في الجزيرة العربية فكان هذا يحدث في عصور الوثنية، ولا يزال يحدث عند بعض قبائل البدو بشهادة الرحالة المحدثين. ومن السمات المميزة للعادة العربية أن التكلّي بعد حلاقة رأسها كانت تربطها بالسّقاب، وهي قطعة قماش ملطخة بدمها. انظر بيت الشعر المنسوب إلى الحنساء في التاج.

28Enc. Brit. article "taboo". Wilken (*op. cit.* p. 78 sqq.; وقد قام

سمسونيدج (Simsonage, *Gids*, 1888, No. 5) بجمع عدد من الشواهد تدل على أن الشعر غالباً ما يعتبر مكمناً للروح والقوة. وقد تكون هذه الفكرة مرتبطة بحقيقة أن الشعر يستمر في النمو والحياة حتى في السن المتقدمة، وهو ما تؤكد حقيقة أن الأظفار تعتبر موضع إجلال فبني عند كثير من الشعوب. وتتشبه عادة قص خصلة من شعر الرأس انتشاراً واسعاً. انظر

Wilken, *Haaropfer*, p. 74 ، وبالنسبة للعرب هناك عبارة لعربي مهوي لدى دوتي (Doughty, i, 450) لا يوليها دوتي اعتبارا كبيرا. ولكن يبدو لنا أن عادة قص شعر الميت تُهم ضمنا حين نقرأ أن البكرين قبل معركة قضة حلقوا رؤوسهم للدلالة على استعدادهم للموت (Ham, 253, l. 17)، وربما نفهم ذلك أيضا عند ابن هشام (p. 254, l. 16 sq.) حيث يرى أحد الناس في المنام رأسه وقد حُلقت، فيسلم بأن ذلك نذير بالموت. ويعتقد ويلكن أن الشعر كان يتم قصه أصلا من جثة الميت أو من جسم المحتضر لتيسير خروج الروح من الجسد. وقد نجد هذه الفكرة بعض الجاذبية بالنسبة للعقلية البدائية حيث يستمر الشعر في النمو لبعض الوقت بعد الموت. ولكن حين نجد شعر الميت يستخدم كوسيلة للرجم بالنيب أو كتميمة كما هو الحال عند كثير من الشعوب (Wilken, *Haaropfer*, Anh. ii.) نستج أن الفرض الأول من قصه هو حفظه كوسيلة للتواصل المستمر مع الميت. وحياسة خصلة من شعر إنسان أو قطعة من أظفاره في السحر البدائي وسيلة فعالة للسيطرة عليه. وهذا هو السبب في اعتقادي لقيام العربي بقص خصلة من شعر الأسير قبل إطلاق سراحه ووضعها في جمته؛ انظر المصادر الواردة لدى ويلكن (ص ١١١) ولدى راسموسين (الأغاني، ج ١٢، ص ١٢٨، Rasmussen, Addit. p. 70 sq.).

*Dea Syria*, lx٢٩ حيث نجد الكتاب المعدن يجمعون الأمر يبدو وكان الفتيات يقدمن خصلهن والفتيان خاهم. انظر Ephraem Syrus, op. Syr. i. 246، وفي النسخة السريانية سفر اللاويين (٢٧/١٩) ترجمت الفقرة على النحو التالي «لاتركوا شعوركم ينمو»، ويشرح إبراهيم ثانلا إن عادة الوثنيين جرت على ترك الشعر دون قص لبعض الوقت، ثم يحلقون رؤوسهم بالمعبد أو بجوار عون مقدسة في يوم معين.

٣٠ وردت الإشارة إلى طريقة قص العرب لشعرهم في سفر إرمياء (٢٣/٢٥). كما وجدت هذه الطريقة في مناطق أخرى منها بعض بقاع آسيا الصغرى (*Iliad*, ii. 542; *Plut. Thes.*) وفي ديلفي حيث كان نتيان (5; *Strabo*, x. 3. 6; *Choerilus*, ap. *Jos.*, c. *Ap.* i. 22).

الإغريق يهدون شعر الطفولة الطويل قربانا، كانت هذه القصة تسمى (Θησνιδ) ويقال إن ثيوس لم يقص إلا خصلة جبهته بالمعبد. وكانت هذه هي طريقة تصفيف شعر الحاربيين عند القوريطيين؛ لذا فمن المفترض أن الأطفال كانوا يتركون خصلة الجبهة تنمو ثم يقرّبون بها لدى بلوغهم طور الرجولة، بنفس المنطق الذي تعتبره ذؤابتا المعارضين عند العرب علامة على الطفولة.

٣١ في بعض الحالات يبدو الطقس مرتبطا بتحويل الصبي من عشيرة الأم الى عشيرة لأب. ولكن لا ديمى للخوض في هذه المسألة في هذا المقام.

٣٢ ستطرق الى العلاقة بين الحتان وقربان الدم الخاص بالدمج في موضع آخر.

٣٣ نتعرف على مسألة اعتبار الشعر قربانا من عادة المسلمين التصديق بوزنه لهبة، وهي عادة يشار فيها عادة الى مثال فاطمة. والزكاة قربان ديني. وفي عادة مشابهة يشير كل من هيرودوت (٢، ٦٥) وديودورس (١، ٨٣) الى وجودها عند المصريين القدماء كانت الفضة تؤدي للقدس الإله. لمزيد من المعلومات انظر *Kinship, p. 152 sqq.* حيث ركزت على الفرض من هذا الطقس وهو تسهيل تغيير نسب الطفل حين بدأ إقرار قاعدة نسب الطفل لأبيه لا لأمه. ولا رأت أرى أن هذه المسألة تستحق الاهتمام وأن الرغبة في إثبات ديانة الطفل ونسبه القبلي بأسرع ما يمكن كانت سببا في إقامة هذا الاحتفال في الطفولة. إلا أن الملحوظات التي يديها تولديكه في *ZDMG, xl. 184* الى جانب تأمل موضوع قربان الشعر برمته قد أقنعني أن لفظ «عقيقة» لا يرتبط بفكرة تغيير النسب، بل كان مستقى من قص شعر البطن. على أية حال فإني أرى ما يؤكد الرأي القائل أن العادة القديمة عند العرب والسريان تؤجل حتى البلوغ، فالمعققة مصطلح أقدم من أن ينطبق على حلق الشميرات الهزيلة للمولود في حين أنه يناسب التقرب بالخصلات الطويلة التي تميز مرحلة الصبا. انظر استخدام نفس هذا الفعل في عبارات من قبيل «عَقَّتْ نَمِيمَتَهُ» (الكامل، ٥-٤)، «عَقَّ الشَّبَابَ تَمِيمَتِي» (التاج) بمعنى قص التميمية بعد بلوغ الصبي مرحلة الرجولة، حيث كانت تعاق له في طور الطفولة. وفي الشام الحديثة متطفة صيدا

لأبقص شعر الطفل الى أن يكمل عامه الأول (ZDPV. vii. 85).

34 *Dea Syria*, vi.

وانظر المادة المماثلة في بابل لدى 35 Sozomen, v. 10. 7; Socrates, i. 18  
ميرودوت (١، ١١٩). ولا يفترض أن المشاركة في هذه الطقوس كانت قاصرة على الفتيات  
قبل الزواج، بل كانت إجبارية بالنسبة لهن.

36 Wellh., *Heid.* p. 119.

٣٧ مرث القيس، ٣، ١١ وانظر لسان العرب، ١٢، ١٢٩، و Dozy.

٣٨ زمير، ١، ١٧.

39 *Muh. in Med.* p. 381.

توضح حلقة الشعر باعتباره 40 Wellh. p. 117; Goldziher, *op. cit.* p. 249.  
قربانا في عبادة ألهصر حيث كان يختلط بقربان من الطعام.  
٤١ *Dea Syria*, vi., lv. وفي الحالة الأخيرة كان يتم حلقة شعر الحاجين، ولجند قربان  
شعر الحاجين في بيرو أيضا ضمن شرائع الإنكا. وفي نقش سيثيوم نرى الحلالين (جلايم) وقد  
أدرجوا ضمن كهنة المعبد الثابتن.

42 *B. J.* ii. 15. 1.

٤٣ إذا توقف النار على حدوث شيء في المستقبل فإن الالتزام لا يدخل حيز التنفيذ الى أن  
يوفي الشرط.

٤٤ وهو يعتبر نذرا صريحا في التشريع الإسلامي.

٤٥ لا يحتاج الحاج في الإسلام الى الإحرام إلا حين يصل الى حدود البقاع المقدسة. ولكن من  
المسموح له أن يحرم منذ أن يفادريته؛ وهذا هو ما جرت المادة به في القدم.

٤٦ انظر الملاحظة الإضافية (ط).

٤٧ وبعبارة عن قربان الشعر هناك حالات يتم فيها حلق الشعر كله (دون إحرام) كوسيلة

للعطهر بعد الدنس؛ أنظر سفر اللاويين، ١٤/٩ (تطهير الأبرص)؛ *Dea Syria*, liii. (بعد الدنس يلمس الميت)؛ سفر التثنية، ٢١/١٢. وفي مثل هذه الحالات يتم جز الشعر لأن الأرجح أن يعلق الدنس به بصفة خاصة.

٤٨ المرجع التقليدي للوشم على الذراع والرقبة في الشام في عهد الوثنية هو *Dea Syria*, lix؛ ولزيد من المعلومات انظر *Spencer, Leg. Rit. Heb. ii. 14*؛ وانظر *Kinship*, p. 213. وكانت علامات الوشم دليلاً على أن صاحبها مكرس للإله؛ من ثم فإن العهد الأبق الذي تم رسمه بالعلامة المقدسة بمعيد هرقل عند الفرع الكنوي من النيل لم يعد يمكن نسبته أن يطالب به (Herod. ii. 113). لذا فإن هذه العادة تقف على خط واحد مع رسم الماشية والمبيد والأسرى. أما في سفر اللاويين (١٩/٢٨) حيث نجد إدانة للوشم باعتباره عادة وثنية فإنه يرتبط على الفور بالحز الذي كان يتم عمله في لحم الجسم إعلاناً عن الحداد أو إكراماً للميت، وهو ما يبين أن الوشم في أصله مأخوذ إلا التلويح الدائمة التي تتخلف عن الثقوب التي يسحب منها الدم لاستخدامه في طقوس نذر الذات للإله. ولا جد عند العرب دليلاً مباشراً على وجود أي مفزى ديني للوشم، ويبدو أنه كان قاصراً على النساء. والأرجح أن هذا ليس من قبيل المصادفة، بل كانت علامات الوشم في الأهل وشم مقدس كذلك الذي نجده عند السريان، لذا فقد كان يعتقد أن لها قوة السحر. ويصف بيترو ديلا فاللي (Pietro della Valle, 1843, i. 395) الوشم العربي ويقول إنه كان يمارس في كل أرجاء الشرق بين الرجال والنساء على السواء ولكن من الملاحظ أن الرجال فقط هم الذين يلجأون للوشم بين نصارى أهل الشام، والصورة التي يختارها كل شخص منهم تمتد رمزا مقدسا وطبيلا على أن الرجل معفى من الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين. واليد الموشومة عند الفزدق علامة يوسم بها الغريب. وفي مصر يلجأ الرجال من طبقة الفلاحين إلى الوشم أحيانا.

٤٩ كانت هذه العادة موجودة في عصر جيروم في أديرة مسمر والشام (*Ep. 147 ad Sabinianum*).

٥٠ صموئيل الأول، ١٨/٣ وما بعدها. وتفترض من جانبنا أن شاول كان طبقاً للقانون القديم ملزماً بالاعتراف بالمهد المبرم بين داود وابنه، وأن هذا ينبغي أن يؤخذ فى الاعتبار فى الحكم على العلاقات بين ثلاثتهم فيما بعد.

51 Wellhausen, *Heidenthum*, p. 105, note 3; Burckhardt, *Bed and Wah*, i. 130 sq.; Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, i. 42. بوركهاردت إن المقدمة يتم عقدها على أن يقوم الحامى بالبحث عن شهود لإثبات الاتفاق، و «تتبع نفس هذه المادة فى الإشهاد على أى اتفاق». إلا أنى أرى أن المقدمة هى رمز للارتباط الذى يُلحق الشهود لإثباته، وقد علمت فى الحجارة أن المتضرع يأخذ مزقة من طرف العمامة ليحتفظ بها رمزاً على الاتفاق. وفى قربان العهد (Herod. iii. 8) يرش الدم على الأحجار المقدسة مع خيوط من ثياب طرفى العهد.

٥٢ لمرز القيس، الملاحظات، ١٥٠، ٢١.

٥٣ كان البعض فى فجر الإسلام يحتفظون بقدر من الماء لاستخدامهم الشخصى بتعليق خرق من طرف فطائه على شجرة بجواره أو بإلقائها فى الحوض؛ الفرزدق، ص ١٩٥.

٥٤ يلاحظ أن معظم سبل التمييز عن الحزن مستقلة عن الماديات التى كانت شائعة فى المصنوع البدائية فى الحداد على الميت. إلا أن هذه الماديات لا تقوم جميعاً على مبدأ واحد. فإذا كانت أشد الشعوب بدائية تسمى إلى الإبقاء على صلاتها بموتاهما فقد كانت تعتقد أيضاً بوجود مخاطر تحوم حول فرأى الموت والجثث والقبور، وكانت كثرة من الطقوس الجنائزية تقام للوقاية منها كما بين فريزر (*Frazer, Journ. Anthr. Inst.* xv. 64 sqq.)؛ ولو أنى اعتقد أنه لم يفسح مجالاً لمبدأ آخر يكمن وراء هذه الماديات، ألا وهو الرغبة الحميمة فى الحفاظ على صلات مودة بموتاهم.

٥٥ وفى فلسطين الحديثة نجد أن من يعلق خرقه على شجرة مقدسة يأخذ معه إحدى الخرق المتعلقة من قبل للوقاية من الشرور.

٥٦ لا ينفي اعتبار ذلك من قبيل الأمور التي يصعب تصديقها، إذ كان سكان الكهوب  
لنهمون لحوم الماشية وعظمها (Artemidorus, ap. Strabo, xvi. 4. 17).  
٥٧ رهير، ١٠، ٢٤.

٥٨ انظر النص المنشور لدى دوزي وفي غوته ضمن أعمال مؤتمر لايدن للمنشورين  
(Dozy & De Goeje, *Actes*, 1883, vol. iii. pp. 337, 363). لمزيد من المعلومات  
عن الغيب انظر Wellhausen, p. 100. ولان ذلك بالطقوس الفارسية لدى Starbo, xv.  
3. 14 وفي بعض قرابين الإفریق في Plutarch, *Aristides*, xxi.

٥٩ كان تشيد الحمد (تهليل، هليل) يصاحب الرقص حول الملبح (المزامير، ٦/٢٦  
ومابعد)، حيث كان الغناء والرقص في العصور البدائية متلازمين.

Wellhausen, p. 56 sq.; Yacut, iii. 94; (cf. Nöldeke in *ZDMG*.  
1887, p. 721); *ibid.* p. 182 (*supra*, p. 228).

٦٠ في الآرامية «مَدْبَح»، وفي العربية «مَدْبَح» وهو يعني أيضا في العربية «خندق» وهو  
ما يمكن فهمه مما قيل عن الغيب.

٦١ *supra*, 202. والأضحية في الزمور ١١٨، الإصحاح ٢٧ كان يتم ربطها بالخبال إلى  
لرون الملبح، وهو ما بعد من بقايا عادة قديمة لم يعرفها أصحاب الترجمة السبعينية لتورا ولا  
الشرائح التقليديون من اليهود. انظر الوعد القرباني الذي كانت الأضحية تربط إليه في قربان  
اليد.

63 Heb. ix. 22; Reland, *Ant. Heb.* p. 300.

٦٤ قد يلاحظ أن شمائر المزدلفة تتم جميعا بين غروب الشمس وشرورها، ويبدو أنه كان  
هناك قربان واحد يتم تقديمه عند غروب الشمس أو بعده مباشرة وقربان آخر قبيل شروق  
الشمس،— وهي نقطة أخرى للتواصل مع الطقس الذي ورد وصفه لدى نيلوس. وكان الوقوف  
المقابل لقربان الصباح يتم بمزدلفة داخل الحرم بالطبع، إذ كان الحجيج يعتبرون محرمين بالفعل



بالشعيرة السابقة. ويحدث التايغة في موضعين عن سباق للحجيج باتجاه موضع يسمى إلال وإذا كانت الإشارة هاهنا إلى الحج إلى مكة، فلا بد أن تكون إلال هي المزدلفة وليست موضعاً بمرقة كما يعترض الجغرافيون.

٦٥ لا أدري سبب تصحيح كورنيل للمفردة ٢٥ من الإصحاح ٢٣ من سفر حزقيال بالمفردة ٦ من الإصحاح ١٨ والمفردة ٩ من الإصحاح ٢٢ وليس العكس. انظر شروح اللاويين (٢٦/١٩) حيث يقع نفس الخطأ.

٦٦ دلالة الحائرين، ٣، ٤٦، ج ٣، ص ١٠٤ من طبعة منك (Munk's ed., 1866) و ص ٣٧١ من ترجمته له. أما وجود روايات عند ابن ميمون عن الحرائين فينضج بمقارنة الفقرة بنظيرتها التي تم الاستشهاد بها أعلاه عن مصدر عربي ضمن أعمال مؤرخ لايدن<sup>١</sup> ولكن قد يكون هناك شك فيما إذا كانت مصادره قد أكدت مسألة تناول الدم عند الحرائين أم أنه انصرف على التلميحيات التي فسر بها الشاهد التوراتي.

٦٧ للمزيد من المعلومات عن القربان الصوفية عند الساميين الوثنيين راجع المحاضرة الثامنة. وينطبق تناول هذه القربان بنمها بمقارنة أسماء ٤/٦٥ و ٣/٦٦، ١٧. وتشير كل هذه الفقرات إلى نوعية واحدة من الطقوس كانت الأضاحي المختارة فيها من كائنات محرمة تحريماً صارماً في الحياة العادية - كالجمع والكلاب والفسران والفسواري بصفة عامة. فكان يتم إضفاء صبغة التقديس والقدرة على التطهير كما نعرف من الفقرة ١٧ من الإصحاح ٦٦، وهو ما يعزى إلى المشاركة المقدسة في اللحم المقدس. فكان اللحم يؤكل في شكل حساء وهو ما يسمى 'بجوليم' في الفقرة ٤ من الإصحاح ٦٥، أي 'الميتة' أو لحم حيوان قتل بصورة أبقّت الدم في جثته (حزقيال، ٤/١٤ وانظر زكريا ٧/٩). ولنا أن تصور حساء يصنع بالدم كالحساء الأسود عند أهل اسبرطة وهو ما يبدو أنه كان في الأصل طعاماً مقلداً أيضاً يخصص للمحاربين. ويتم نحر قربان الكلب في ٢/٦٦ بكسر عنقه وهو ما يفتق مع هذا الاستنتاج. كما كان الدب المقدس الذي يمثل القربان في الغراز الآيثو يقتل بدون إراقة دمه؛ انظر الطقوس الهندية في Strabo.

Mannhardt, *Ant. Wald- u. Feldkulte*, p. 160. *Journ. R. Geog. Soc.* vol. iii. p. 283, vol. xl. p. 171. *xv. I. 54; Cappadocian, ibid. xv. 3 15* ونظر القربان الفنلندي في Mannhardt.

٦٨ اللاويين، ٨ / ٢٣ / ١٤ / ٦ / ١٤.

٦٩ تقوم العلاقة بين الرب وكهنته على عهد (الثنية، ١٩ / ٣٣ ملاحى، ٤ / ٢ وما بعدها).  
٧٠ في الجزيرة المريية الحديثة اجرت العادة بالذبح على باب الخيمة ورش الإبل بالدم (Blunt, *Nejd*, i. 203; Doughty, i. 499) بفرض حمايتها من المرض. كما كانت الغنمة التي تؤخذ حية من خزوة ترش بدم القربان ربما بفرض دمجها ضمن ماشية القبيلة (بلاد Doughty, i. 452). وهناك إشارة ضامطة لتلطيع الجمل بالدم عند الأرمن (ص ٥٣).  
للمزيد من المعلومات عن موضوع رش الدم بصورة عامة انظر Kremer, *Studien*, p. 45.  
sqq.

٧١ هناك الكثير من الآثار القديمة في الطقس الفصحى لدرجة نرى بالظن بأن التشريع الذي ينص عليه سفر الخروج (١٢ / ٤٦) أو عظماء لا تكبروا منه، ربما كان تحريماً لعرف مأخوذة من التشريع الذي ذكره نيلوس ويقضى بضرورة تناول العظم واللحم على السواء.  
١٧٢ الأمثال، ١٩ / ٤٦ وفي المزامير، ١٣ / ٤٥ (١٢): «تترضى وجهه». وهي عبارة بشيع استخداماً في العهد القديم في سياق العبادات الموجهة للإله، كما هو الحال في صموئيل الأول، ١٣ / ١٢ من المحرقة.

٧٣ صموئيل الأول، ١٩ / ٢٦: «فإن كان الرب قد أمالك ضدى فليشتم تقدمه».

٧٤ وسبب ذلك أن ضرب الخير أو إحداث عامة به لم يكن في مقدور أحد حتى لو كان من الزعماء، إذ أن من يفعل ذلك كان يعرض نفسه للعار. ولا تزال تلك القاعدة مرجعية سارية عند اليهود كما كانت عند قدماء بني إسرائيل؛ انظر *The Old Testament in the Jewish Church*, 2nd ed., p. 368.

٧٥ الملوك الثانى، ١٢ / ١١٦ انظر علموس، ٢ / ٨؛ هوشع، ٤ / ٨.

٧٦ القول بأن أهل حران لم يكونوا يقربون لحم القرابين يلو مبالغاً فيه، ولو أنه يستند الى

الطابع الغالب على طقوسهم. انظر Chwolson. ii. 89 sq.

٧٧ اللاويين، ٦ / ٢٣ (٣٠)؛ ١٦ / ١٢٧؛ ٤ / ١١، ٢٠.

٧٨ اللاويين، ٤ / ٦، ١٧، ٣٤ مقارنة بـ ٣ / ٢. لفظ «زرق» فى العبرية معناه الرش برشاش أو امزريل.

٧٩ اللاويين، ٦ / ٢٠ (٢٧).

انظر قرابين السمك بالشام والتي لم 80Ewald, *Alterthümer*, 3rd ed., 87 sq.:

يكن يأكل منها إلا الكهنة، *supra*, p. 293.

81Maruardt, *Sacralwesen*, p. 185.

82Hippocrates, ed. Littré, vi. 362.

83Pausanias, ii. 31. 8.

84Apoll. Rhod., *Argon.* iv. 702 sqq. Cf. Schoemann, *Gr. Alterth.* II. v. 13.

85De Abst. ii. 44.

٨٦ اللاويين، ١٦ / ٢٤، ٢٨ ك العدد، ١٩ / ٧-١٠. وفى الفهرست وبعد القول بأن القرابين

عند أهل حران لم تكن تؤكل، بل كانت تحرق يضيف المؤلف قائلاً إن دخول المعبد كان محظوراً فى ذلك اليوم.

\*

## المحاضرة العاشرة

### تطور طقس القربان

#### قرايين النار وقرايين التكفير

رأينا أن مقدمة الخطيئة والطعام القرباني العادي ينحدران من قربان العشاء الرباني البدائي الذي كان الفدو فيه حيوانا مقدسا لا يحل قتله أو أكل لحمه في الأحوال العادية. ولكن إذا كانت فكرة القدسية الخاصة والطابع المحدد للفدو قد تلاشى بصورة تدريجية في حالة من الحالات، فقد ازداد هذا الجانب من القربان حدة في حالة أخرى إلى أن وصل الحال إلى اعتبار مجرد المشاركة الدينية في اللحم إلما. ويمكن تتبع كل من هاتين العمليتين المتناقضتين من مرحلة إلى أخرى. فبالنسبة للطعام القرباني نجد أن لحم القربان المقدس بدأ يتحول إلى طعام يؤكل تحت ضغط الحاجة في حالة حرب عصر نيلوس وفي حالة الشعوب الأفريقية التي كان للثور عندها قدسية تشبه قدسية الجمل عند العرب؛ وبذلك بدأ يطهى كغيره من الأطعمة. ثم نصل إلى مرحلة تمثلها الديانة العبرانية الأولى حيث كان لحم الحيوانات الأهلية يؤكل بصورة عادية ولكن بشرط تقديمه قربانا على المذبح وتناوله في وليمة مقدسة. وأخيرا نصل إلى مرحلة كعصر النبي بولس في اليونان حيث كان لحم القرايين يباع في المجازر

بصورة عادية، أو كالمعصر الجاهلى فى الجزيرة العربية حيث لم يكن يشترط، لا ذكر اسم أحد الآلهة فى أثناء ذبح الحيوان المخصص للطعام. ومن ناحية أخرى نجد فى القرايين المقدسة ما يعبر عن صراع بين الإحساس بأن الفلدو أقنس من أن يمىس وبين المبدأ الذى يرى أن قدرة القربان على التكفير تتوقف على اقتسام حياته ولحمه ودمه مع الأتباع. وقد يؤكل اللحم أو يشرب الدم فى طقس من الطقوس، ولكن ذلك لا يحل إلا للكهنة الأطهار؛ وقد يحرق اللحم فى طقس آخر، أما الدم فيصب على يدي الأئمة أو جسمه؛ وقد يستخدم رماد الذبيحة (الميجل الأحمر فى الشريعة اليهودية) للتطهر فى طقس ثالث؛ وربما كان يكفى التابع أن يضع يديه على رأس الذبيحة قبل ذبحها، على أن يتلو ذلك تقديم دمها على المذبح.

وأسباب الاضمحلال التدريجى للقربان العادى واضحة؛ فتجدها من ناحية فى الأسباب العامة التى تجعل من المستحيل على البشر فوق مرحلة التوحش أن يستمروا فى الإيمان الحرفى بوجود صلة دم بين الحيوانات والآلهة والبشر، ومن ناحية أخرى لجدها فى ضغط الجوع وطعم لحم الحيوان، وهو مالم يكن من الممكن إشباعه فى بلد مستقر إلا بأكل لحم الحيوانات الأهلية. ولكن ليس من السهل أن ندرك أولاً السبب فى احتفاظ بعض القرايين بطابعها القدسى القديم، وفى كثير من الحالات بلغت هذه القرايين درجة من القدسية محرم على البشر لمسها فضلاً عن أكله وذلك على الرغم من كل هذه المؤثرات؛ ثانياً، السبب فى إضفاء قدرة وفعالية خاصة على هذه النوعية من القرايين.

وإذا أمعنا النظر فى هذه المسألة فلا بد أن نميز بين الحيوانات الأهلية المقدسة

الخاصة بالقبائل الرعوية التي يتم حلبها والتي تستند قرابتها للبشر على مبدأ الرضاعة- وسائر الكائنات المقدسة من النوع البري أو شبه الأهلئ، كالحمام والخنزير، والتي ظلت حتى آخر عهود الوثنية السامية مسحاظة بعدد من المحرمات الصارمة وكان ينظر إليها على أن لها طبيعة شبه إلهية. لاشك أن النوعية الأخيرة كانت هى الفئة الأقدم بين الكائنات المقدسة؛ فملاحظة الحياة الوحشية فى كل بقاع العالم يتبين أن الإيمان بالحيوانات المقدسة التى تربطها بعائلات البشر صلة قرابة بلغت أقصى درجات تطورها فى قبائل لم تكن قد تعلمت بعد كيف تربي الماشية وتميش على لبنها. فالطوطمية الخالصة والبسيطة كانت سائدة بين أجناس كالسترالين وهنود أميركا الشمالية، وتفقد مبررات وجودها بعد دخول الحياة الرعوية. ويبدو أن فكرة القرابة مع حيوانات الحلب من خلال الرضاعة تعد من أقوى أسباب تداعى الديانات الطوطمية القديمة وبنفس الصورة التى كان الدمج بين البشر فيها سببا قويا لتداعى النظام العشائرى الشمولى القديم. ومع شروع مختلف العشائر الطوطمية فى تربية الماشية والعيش على لبنها حولت مفاهيم القدسية والقرابة التى كانت نعزوها من قبل لأنواع الحيوانات البرية الى قطعانها، وبذلك فتح الطريق لتكوين جماعات دينية وسياسية أكبر من العشائر الطوطمية القديمة. وكانت حيوانات الحلب عند معظم الشعوب القديمة فى المرحلة الرعوية والزراعية ترتبط بكبار الآلهة ارتباطا وثيقا؛ فكان الثور والخروف والنعجة أو الجمل فى الجزيرة العربية هى حيوانات الأضاحى فى الديانات العامة والقومية. إلا أن التجربة أثبتت أن المعتقدات الدينية البدائية لايسهل القضاء عليها عمليا إلا بالقضاء على الجنس

الذى يؤمن بها، من ثم نجد أن المفاهيم الجديدة لما يمكن أن تسميه الديانة الرعوية طغت على المفاهيم القديمة، لكنها لم تمحها. فكانت عشتار في الأصل إلهة للقطعان عند الساميين الشماليين، وكان رمزها وحيوانها المقدس هو البقرة، أو النعجة (عند قبائل عرب الشام التي كانت تربي الأغنام).<sup>١</sup> إلا أن هذه الديانة الرعوية تآنى على رأس بعض العقائد الأقدم التي كانت إلهة جماعة ما من البشر ترتبط فيها بالسماك في حين ترتبط إلهة جماعة أخرى بالحمام. وبالتالي فإن هذه الكائنات ولو أنها لم تعد تحتل مكانا بارزا في الطقس كانت لا تزال لها قدسية وتحيط بها حرمانات توحى بأن لها طبيعة إلهية وترتبط بالإلهة نفسها بصلة قريبة. ولم تكن هذه الكائنات تذبح كثيرا كقرايين، ومن ثم فلم يكن لحمها يؤكل بصورة عادية حتى في الولائم الدينية، مما أدى إلى احتفاظها بحرماتها وقدسيتها القديمة بعد تدنى لحم البقر والغنم إلى مرتبة الطعام العادي بزمان طويل، وهكذا وكما رأينا في حالة القرايين السرية في الامبراطورية الرومانية، فإن الطقوس النادرة والاستثنائية التي كان يتم فيها اختيار الفدو من فصيلة من الحيوانات يحرم أكل لحمها في الأحوال العادية ظلت حتى آخر عهود الوثنية تحتفظ بمنزلة قدسية لا يقل عما كان لأقدم القرايين من قدسية. فكان لا يزال هناك شعور بأن الذبيحة من نوع الآلهة وأن الأتباع باقتسام لحمها ودمها بينهم يتمتمون بتوحد حقيقى مع الروح الإلهية. ولا حاجة بنا لتفسير ما كان ينسب لئله هذه القرايين من فضائل قدسية، إذ ما الذى يطرد لحجاسة الخطيئة أفضل من جرعة من الروح المقدسة؟ وكيف يمكن للإنسان أن يقترب من إلهه أكثر من

### استيعاب جزء من الطبيعة الإلهية؟

على أى فمن الملاحظ أن المقدسات من هذا النوع الذى يتم التكفير فيه بالاستعانة بذبيحة استثنائية من نوع مقدس لا تبرز الى موقع الصدارة إلا حين اضمحلت الديانات القومية السامية. فالقرايين المقدسة العامة للدول السامية المستقلة كانت تستمد حسب مالدينا من معلومات متواضعة من نفس فصائل الحيوانات الأهلية التى تستمد منها القرايين العادية إلا إذا طرأ طارئ استثنائى يتطلب فدوا آدمبا. ولا نجد عند العبرانيين خاصة أى أثر لشيء ينطبق على القرايين السرية المتأخرة حتى عصر السبي. ولما تلك الحقبة التى يبدو أن الديانة القومية تداعت فيها والنمى كان حكم من لم ترسخ فى قلوبهم عقيدة الأنبياء فيها أن «الرب قد هجر أرضه»<sup>٢</sup> بدأ انتشار كل أشكال التقرب بالكائنات النجسة - الخنزير والكلب والفأر وغير ذلك من هوام - وساد الاعتقاد بأن لها قدرات تطهيرية وقدسية خاصة.<sup>٣</sup> وكانت الكائنات التى يتم اختيارها لهذه القرايين نجسة فى المقام الأول وتحيط بها حرمانات قوية من النوعية التى كانت فى الوثنية توحى بأن الحيوان يعتبر إلهيا؛ والحقيقة أن قرايين الهوام التى ورد وصفها بسفر أشعيا لها ما يناظرها فى الاعتقاد المعاصر فى كل أنواع الهوام التى ورد وصفها عند حزقيال.<sup>٤</sup> فكلا الطقسين جزء من خرافة واحدة، إذ يعد القريان توحيدا سريا فى جسم حيوان إلهى وفى دمه. من ثم فبين أيدينا هاهنا حالة واضحة لاتبعات عقيدة من نوعية أشد الأنماط الطوطمية بدائية والنمى كانت قد اندثرت من الديانة العامة لقرون عديدة لكنها ظلت حية فى بعض الخرافات الخاصة أو المحلية ثم بعثت على أطلال العقيدة القومية وكأنها أعشاب ضارة



نسبت في أروقة معبد مهبجور. ولكن إذا كان الطقس وتفسيره لا يزالان بدائيين تماما فإن الطقوس السرية الطوطمية التي بعثت من جديد تختلف اختلافا بينا عن أنماطها القديمة، فهي لم تعد حكرا على عشائر بعينها، بل كان يمارسها من تخلوا عن دين آبائهم باعتبارها وسيلة للاندماج في أخوة دينية جديدة لم تعد تقوم على القرابة الطبيعية بل على المشاركة السرية في الروح الإلهية الكامنة في القربان المقدس. من هذا المنطلق فإن الطقوس الغامضة التي وصفها الأنبياء لها أهمية أكبر مما هو متصور؛ فهي علامة تميز ظهور أول اتجاه لتكوين مجتمعات دينية تقوم على روابط طوعية واتحاد اختياري بدلا من القرابة الطبيعية والقومية. ولم يكن هذا التوجه قاصرا على العبرانيين، كما لم يحقق تطوره الرئيس بينهم. والأسباب التي أدت إلى بعث الطقوس السرية المهبجورة عند اليهود كانت متوفرة عند كل الساميين الشماليين في نفس الحقبة؛ فالآلهة القومية القديمة كان قد ثبت عجزها عن مقاومة آلهة آشور وبابل في كل مكان. ولم يكن عند هذه الشعوب ما يكفي جماع الميل إلى العودة للماضي التماسا لعون المعتقدات البدائية، في حين أن العبرانيين كان لديهم هذا الكابح ممثلا في سنن الأنبياء والتشريع. والأرجح أن هذه الحقبة شهدت النشأة الأولى للمعتقدات السرية التي لعبت دورا هائلا في التطورات اللاحقة للوثنية القديمة ونشرت تأثيرها في أرجاء المسالم الإغريقي الروماني. ويبدو أن معظم هذه المعتقدات بدأت عند الساميين الشماليين أو في أجزاء من آسيا الصغرى كانت قد خضعت لامبراطورية آشور وبابل. والسمة الأولى التي تميزها عن المعتقدات العامة القديمة التي دخلت في منافسة معها هو أنها لم تكن قائمة على مبدأ القومية، بل

كانت تسمى الى تجنيد كل من لديه الاستعداد للإيمان بالقرايين الدينية السرية من كل جنس؛ وفي سعيها نحو هذا الهدف كانت هذه المعتقدات تبث الدعوة التبشيرية في كل أرجاء الامبراطورية الرومانية بصورة غريبة تماما على روح الديانة القومية. وتشير طبيعة قرايينها السرية في ضوء مانعرفه عنها الى أنها كانت تشترك في الأصل مع المعتقدات العبرانية التي وصفها أشعياء؛ فكانت تستعين بذبائح غريبة، وكانت تعبد الآلهة بأسماء الحيوانات، وكانت تعلم معتقيها الإقرار بقرايتهم لهذه الحيوانات.<sup>٥</sup> والتعمق في هذا الموضوع يجرفنا بعيدا عن نطاق مهمتنا الحالية؛ فالناقشة المستفيضة للقرايين السرية لا يمكن أن تقتصر على مجال الساميين. وكانت هذه القرايين كما رأينا تسير بصورة مستقلة عن التطور الرئيس لديانات الساميين القومية، ولم تكتسب أهميتها إلا بعد انهيار الأنساق القومية. وكان الناس يسعون اليها في عصور لاحقة ويعتقدون أن لها قدرات فائقة في التطهر من الخطيئة وإدخال الإنسان في اتحاد حي مع الآلهة. إلا أن قدرتها على التكفير كانت تتخذ مسارا مستقلا تماما عن قدرة الطقوس القربانية المعترف بها في الديانة القومية. ففي الأخيرة كان الأثم يسمى الى التصالح مع الإله القومي الذي أغضبه، أما في الديانة السرية فكان يحتمى من الغضب الإلهي بالانضمام الى جماعة دينية جديدة. وكان هناك ما يشبه ذلك في المجتمع الأشد بدائية، فكان للمجرم المطرود من الأخوة الاجتماعية والدينية لعشيرته عقابا له على سفك دم أحد أبناء جلدته يتم دمجهم في عشيرة أخرى من خلال عهد التبنى. وهنا أيضا كانت عملية التبنى بالإضافة الى كونها طقسا دينيا وملنيا فعلا تكفيريا يتم عن أن للمجرم قد أصبح له إله

جديد يتلقى عبادته وصلواته؛ لكنه لا يتصالح مع إله ديانتة الأولى، إذ لم يكن قبول أحد الآلهة لأحد الناس يؤدي إلى قبول الآلهة جميعا له إلا في مرحلة متقدمة نسبيا من تعددية الآلهة. فعند الإغريق حيث كانت الآلهة تمثل ما يشبه الدائرة العائلية، وكان بينها نفوذ متبادل، لمجد مجرما كأورستس يهيم على وجهه في منفاه إلى أن يعثر على إله يرضى به ويكفله عند سائر الآلهة؛ لذا فإن طقس التطهر من سفك الدم هنا أيضا كما هو الحال في الطقوس السرية السامية يعد في جوهره طقسا للاتدماج في ديانة إله يأخذ على عاتقه مهمة تبني اللائذين به كالإله أبوللو. ولكن لم تكن هناك قرابة أو صداقة تجمع بين آلهة القبائل أو الأقوام المتجاورة عند الساميين الأقدم، ولم يكن هناك سبيل للتصالح مع الإله القومي بوساطة من طرف ثالث، فكانت كل قرابين التكفير تقدم بالضرورة للإله القومي نفسه وتتقى كالقرابين العادية من فصيلة من الحيوانات الأهلية تناسب ديانتة.

وفي أقدم مراحل الديانة الرعوية، حين كانت للقطيع القبلى قدسية غير منكورة، وحين كان كل رأس من الغنم أو الإبل يعتبر من أفراد القبيلة التي تتألف من رعاة للغنم والإبل، لم يكن هناك مكان لفئة خاصة من قرابين التكفير. وكانت العلاقات بين الإله وأتباعه على أحسن وجه وأوثق عرى بالطبع، حيث كانت تقوم على أوثق الصلات، ألا وهي صلة القرى. ولضمان استمرارية هذا الود الطيبي، كان لابد لصلة القرى الفطرية ألا تبلى، بل أن تستمر حية وقوية. وكان هذا يتم بتقديم القرابين الدورية من النوع الذي وصفه نيلوس ويتم فيه اقتسام جزء من روح القبيلة المقدسة بين الإله وأتباعه، ويتمثل

هذا الجزء فى اللحم والدم المقدس لأحد حيوانات العشيرة المقدسة. ولضمان فعالية هذا القرىان كان لابد للذبيحة أن تكون خالية من أى عيب - وهى مسألة كانت تراعى تماما فى كل قرىان قديم - أى أنه كان ينبغى أن تتجسد فيها الروح المقدسة بصورة كاملة وطبيعية. وفى الحقب اللاحقة من العصور القديمة كانت هناك عقيدة شديدة العمومية سنطرق الى أصلها فى حينه، وهى أن أقدم الطقوس كانت فى الأصل تتطلب قذوا آدميا، وأن القرابين الحيوانية كانت تعتبر بديلا للحياة الأدمية. إلا أن الحياة الأدمية فى أقدم العصور لم تكن أفضل من حياة جمل أو عنزة كمادة للعشاء الربانى المقدس؛ وإذا تسنى لنا الحكم فى ضوء الأمثلة المعاصرة لهذه العقيدة البدائية التى تكمن فى جذور القرىان السامى، فربما كانت روح الحيوان أنقى وأكمل من روح الإنسان.

ومن ناحية أخرى، هناك مايرر الاعتقاد بأن بعض جرائم العقوق فى تلك الحقبة المبكرة وخاصة القتل داخل نطاق العشيرة، كان يتم التكفير عنها بموت المذنب. إلا أن قتل مثل هذا المذنب لم يكن يعد قربانا بأى مفهوم من العدالة. فقد كان الهدف منه إقصاء شخص عاق عن جماعة دنس قدسيته، وكان الطرد يقبل بديلا عن الإعدام.

وبمرور الزمن، بدأت فكرة القرابة الكاملة بين البشر وماشيتهم فى الزوال. فكان عرب عصر نيلوس يذبحون إيلهم ويأكلون لحمها وقت الجوع، ولكن من المؤكد أنهم ماكانوا ليأكلوا لحم بعضهم البعض فى ظروف مماثلة. وهكذا فحتى فى المجتمع الذى لم يكن لحم جمل القبيلة فيه طعاما عاديا والذى كان الذبح الخاص محرما فيه، لم تعد روح الجمل تستوى فى قدسيته مع روح الإنسان؛

فكان قد بدأ إدراك أن حياة الإنسان، أو بالأحرى حياة أفراد القبيلة الواحدة، لها قدسية فريدة. وفي الوقت نفسه، تم الإبقاء على الأنماط القديمة للقربان، ولم تفقد منزلها القديم، لأن أنماط الطقوس كانت أهم من أن يساء تفسيرها. نخلص من ذلك إلى أن حياة الجمل التي لم تعد لها نفس قيمة حياة أحد أفراد القبيلة في الأغراض العادية كانت تعامل كحياة أحد أفراد القبيلة حين كانت تقدم على المذبح؛ وبالتالي تكمن هاهنا بداية الفكرة التي ترى أن الذبيحة بوصفها قدوا له طابع شديد القدسية لا ينفى عليها لمجرد نوعها الطبيعي. ولكن من الثابت يقينا أن الجمل القرباني يعتبر بديلا عن الفدوى الأدمى. وكانت اللبائع المفضلة عند العرب هي الإبل الأسيرة الصغيرة والجميلة<sup>٦</sup> ولكن إذا لم تتوفر هذه الإبل كانوا يقتنعون بجمل أبيض خالٍ من العيوب. ولا شك في صحة هذه الرواية؛ فعندما وقع ثيودولس بن نيلوس أسيرا في أيدي هؤلاء القوم لم ينبج من الذبيح باعتباره قربانا إلا بالصدفة حيث لم يستيقظ أسروه في صباح اليوم المحدد للذبيحة إلا بعد شروق الشمس وبعد فوات الساعة المحددة دينيا لإقامة الطقس؛ وهناك أمثلة مؤكدة على قيام ملك الحيرة اللخمي بذبح الأسرى قربانا للمعزى بعد ذلك بقرن على الأقل<sup>٧</sup>.

صحيح أن الأصاحي في هذه الحالات كانوا من الغرباء وليس من أفراد القبيلة الواحدة كما يقتضى الطقس؛ إلا أن الساميين الأقدم كانوا أكثر تشددا حين يلجأون إلى القربان الأدمى، فكانوا يتمسكون بالمبدأ الأساسي الذي يقتضى بضرورة أن تكون حياة الأضحية حياة تمت لأصحاب القربان بصفة قربي<sup>٨</sup>. وكان التغيير الذي قبله العرب تغييرا له أقوى الدوافع، وبالتالي فإننا نجد في كل

أنحاء العالم حالات للقربان الأدمى يتم الاستعاضة فيه بأحد الغرباء بديلا عن ابن القبيلة. ولم يكن ذلك يتم وفقا لأى تغيير فى مغزى الطقس، لأن عملية الاستعاضة كان تعتبر غشا للإله؛ وهكذا يطلعنا ديودورس أن أهل قرطاجة حين حلت بهم إحدى الكوارث أحسوا بأن إلههم غاضب عليهم لأنهم يستبدلون غلمان العبيد سرا بأطفال العائلات المرموقة؛ وفى أماكن أخرى نجد من يعتبر من الضرورى الإيهام بأن الفدو من أبناء القبيلة، وفى الفدو الأدمى عند المكسيكان لا بد من مخاطبته ومعاملته باعتباره ممثلا للإله الذى يتم تقديمه قربانا له. وربما كان حرب هصر نيلوس يؤمنون بشئ كهذا حين كان يشربون مع الأسرى للحكوم عليهم بالإعدام، فكانوا يسمحون لهم بالاندماج فى صحبة مرحلة.<sup>٩</sup>

ومن منظور مجرد يبدو أن العرب لما كانوا يعترفون بالاستعاضة بالغريب عن ابن القبيلة ربما كانوا يقبلون الاستعاضة عن الإنسان بجمل. وكانت عملية الاستعاضة بتقديم سهلة المثال عن الفدو الأكثر كلفة الذى يتطلبه الطقس التقليدى نطبق على نطاق واسع فى العالم القديم، وهى تلتجج ضمن النسق العام للإيهام الذى كانت الشعوب الأولى تتغلب به على صعوبة التنفيذ الدقيق للأحكام المتوارثة فى ظل خضوعها التام لحكم السوابق. فإذا كان أحد الطقوس الرومانية يتطلب ذبح أيل وكان الحصول على الأيل صعبا، كان يستعاض عنه بشاة مع التظاهر بأنها أيل (*cervaria ovis*)، وهو ما يعد احتيالا بلا شك، لكنه احتيال كانت الآلهة تتغاضى عنه تأدبا حتى لا يخفق الطقس كله. أما فى الحالة الخاصة التى نتحدث عنها فمن الصعب أن نصدق أن الجمل كان يستعاض به

عن الإنسان أو عن ابن القبيلة. وفي تلك الحالة كان من المفترض في طقس القربان لجعل أن يعامل معاملة القربان الآدمي، إلا أن الأمر لم يكن كذلك. فكان الجمل يؤكل، بينما كان يتم حرق القدو الآدمي بنعد تصفية دمه باعتباره مقدمة سائلة،<sup>١٠</sup> ولاشك أن الطقس الأول هو الطقس الأكثر بدائية. لذا فإننا نرى أن القربان الآدمي ليس أقدم من قرابين الحيوانات المقدسة، وأن العقيدة التي سادت في الوثنية القديمة بأن القدو الحيواني بديل منقوص عن الروح الآدمية نشأت عن استنتاج خاطئ من أنماط الطقس المتوارثة التي اكتشفها الغموض فلم نعد مفهومه. فكانت روح الذبيحة في أقدم الطقوس تعامل على أنها مقدسة، وفي بعض الطقوس كما رأينا في مناقشتنا للبوفونيا الأثينية، لمجد أن الفكرة التي نرى أن الذبح كان في حقيقته قتلا، أي سفك لدم أحد أبناء الجلالة، ظلت حية إلى حقبة متأخرة. وحين لم يعد هناك اعتراف بالقرابة الكاملة بين الحيوانات والبشر في الحياة العادية، لف الغموض كل هذه الأفكار وكان يتم تفسيرها بالعقيدة التي تقضى بأن الذبيحة كانت تحتل مكان الإنسان على المذبح.

وهذه العقيدة لمجدها في كل أنحاء العالم القديم فيما يتعلق بقرابين التكفير، والحقيقة أن الاستنتاج الخاطئ الذي تستند إليه لم يكن يصعب التوصل إليه حيثما كانت الأنماط القديمة للقرابين قد تحدت في حقبة كانت للماشية فيها قدسية باعتبارها كائنات ذات قري. ويبدو أن هذا كان هو الحال في طور نشأة كل مجتمع رهوى. لذا فإن فكرة قبول القربان الحيواني كبديل عن قربان قديم بحياة إنسان لمجدها عند العبرانيين في قصة قربان إسحق<sup>١١</sup> وعند الفينيقيين<sup>١٢</sup>

والمصريين حيث كانت الذبيحة تؤسم بخاتم يحمل صورة إنسان مقيد وقد سلب على عنقه سيف،<sup>١٣</sup> وكذلك عند اليونان والرومان وعند غيرهم من الأمم.<sup>١٤</sup> وما أن ساد الإيمان بأن للماشية ليست إلا بدائل وأن جوهر لقربان ما كان ليستحق إلا بذيبة آدمية حقيقية تم إدراك أن الشكل الأصلي للتقدمة كان أكثر فعالية وكان يشار إليه في كل مناسبة خاصة. وحيثما نجد عقيدة الاستعاضة عن روح الإنسان بروح حيوان نجد أمثلة على قربان آدمي حقيقي يقتصر في بعض الحالات على مناسبات شديدة الخطر، وكانت تمارس من حين لآخر في بعض الطقوس السنوية المقدسة.<sup>١٥</sup>

هذه هي النقطة التي بدأ منها التطور الخاص للقرايين الغربية والتميز بينها وبين القرايين العادية. فكان من المستحيل أن تستمر العادات القربانية دون تعديل الاعتقاد بأن الذبيحة تمثل إنسانا واحد أبناء القبيلة، فحتى البدائيين يأبون أكل لحم بنى جلدتهم، كما أن فكرة تناول الآلهة طعاما من لحم البشر أو من لحم لا يقل قدسية عن لحم البشر كانت أبغض من أن يكتب لها البقاء. إلا أننا حين نصفها بالبغض فإننا ننظر إلى المسألة من منظورنا نحن لامن منظور الأقدمين الذين كانت تساورهم الشكوك تجاه أكل لحم البشر. فمما لاشك فيه أن الهلع من أكل لحم البشر كان أمرا عقائديا يتعلق بالخوف من المجهول من حيث المبدأ؛ فكان من المعتقد أن أكل شيء على هذه الدرجة من القدسية يعتبر أمرا جللا حتى وإن اتخذت كل احتياطات الطقوس الديني. لذا فقد أخذ الطعام القرباني في التآدم والزوال في القرايين الأدمية وفي سائر التقدعات التي ظلت تؤدي بطقس يحاكي القربان الأدمي؛ في حين بدأ الطعام القرباني أينما ظل



باقيا فى التخلّى عن سمات الطقس المنفرة كتلك المتعلقة بفكرة أكل لحم البشر. ١٦ وهكذا يحل التناقض الظاهرى، فى القرابين التى كانت الذبيحة تحتفظ فيها بسمتها شبه البشرية الأصلية وبالتالي كانت أشدّ فعالية بوصفها أداة للتكفير، كانت الفكرة البدائية المتعلقة بالتكفير عن طريق المشاركة فى اللحم والدم المقدسين متخفية تماما. ويمكن تتبع التعديل الذى طرأ على شكل الطقس والذى بدأ مع الإقلاع عن تناول بعض أنواع القرابين بأخذ حالة القربان الأدمى الحقيقى وملاحظة الطريقة التى اتبعت بها القرابين الأخرى المماثلة نهجه.

ومن المستبعد أن تكون عادة أكل اللحم فى حالة القربان الأدمى قد ظلت باقية فى أى من عصور التاريخ، ١٧ وحتى فى حالة القرابين الحيوانية - باستثناء القرابين السرية التى تتضمن طقوس اعتناق ديانة جديدة - كان الطعام القربانى نادرا، أو قاصرا على الكهنة. وربما استمرت عادة شرب الدم أو على الأقل رشه على الأتباع لمدة أطول؛ ولعلها لوحظت فى القربان الأدمى لدى عرب عصر نيلوس، ١٨ ويبدو أن العقيدة العربية السائدة بأن دم الملوك وربما دم النبلاء يعتبر شفاء من داء الكلب ومن تلبس الجان من بقايا عادة شرب الدم فيما يتعلق بالقربان الأدمى، فكان الإغريق يرجعون المصرع لتلبس الجان ويعتقدون فى شفاؤه عن طريق القرابين والتطهير بالدم. ١٩

وحيث لم يعد لحم الذبيحة المقدسة يؤكل كان لا بد من إيجاد وسيلة أخرى لنحلص من لحمها. وفى الطعام القربانى عند عرب عصر نيلوس، كانت الفريضة الدينية تحتم أكل الجثة كلها قبل شروق الشمس؛ فكانت الذبيحة على درجة من القدسية تحتم ألا يعامل أى جزء منها كنفائيات. وكانت مشكلة

التخلص من لحم الجثة المقدس تشبه المشكلة التي كانت تبرز كلما توفي أحد الأقرباء، حيث كان الهدف هو إيجاد وسيلة للتعامل مع جثته بما يتفق والاحترام الواجب للميت - وهو احترام لا يستند الى أسباب عاطفية، بل الى اعتقاد بأن الجثة من الحرمات ومصدر لمؤثرات خارقة للطبيعة وشديدة الخطر ومن نوع معد. وكانت سمة العدوى في عصور لاحقة تتمثل في النجاسة؛ أما في الحرمات البدائية فكان ثم تداخل بين القدسية والنجاسة لدرجة لجعل من الصعب التمييز بينهما. أما بالنسبة للميت من الأقارب بصفة عامة فنجد عددا هائلا من العادات الجنائزية تهدف جميعا الى العمل على التخلص من الجثمان بصورة صحيحة ولا يمثل مصدرا للخطر بالنسبة للأحياء، بل مصدر للبركات.<sup>٢٠</sup> ومن واجب الأحياء في بعض الحالات أن يأكلوا جثمان ميتهم كما هو الحال في قربان نيلوس. وفي عصور أخرى كان يلقي بالموتى خارج الحظيرة لكي تأكل الوحوش جثثهم (أرض الماساي)، أو يلقي بهم في منطقة خلاء بحيث لا يقربهم بشر؛ إلا أن دفن الموتى أو إحراق جثثهم كان هو الأكثر شيوعا. وتعاود كل هذه العادات الظهور في حالة القرابين التي لا تزكّل. وربما كان مجرد وضعها على أرض قدس الإله هو الشائع في بعض العقائد العربية؛<sup>٢١</sup> إلا أن هذا لم يكن كافيا إلا إذا كانت الساحة المقدسة أرضا حراما لانطأها قدم إنسان. لذا فإن الذبيحة الآدمية السنوية في دوما كانت تدفن تحت أقدام صنم المذبح،<sup>٢٢</sup> وفي مواضع أخرى ربما كان يتم تعليق الجثة بين السماء والأرض أمام الإله.<sup>٢٣</sup> وفيما عدا ذلك، كان اللحم المقدس يؤخذ الى منطقة خلاء بالجبال وهو ما كان يحدث للقربان الإفريقي الذي يتحدث عنه أبقراط، أو

يلقى به (الى جرف) من ردهة المعبد، وهو ما كان يحدث في الحبرة. ٢٤ وكانت البقرة التي يتم تقديمها تكفيرا عن قتل لا يعرف مرتكبه عند العبرانيين تدبج بكسر هـ نقها في واد قاحل. ٢٥

كان المحرق هو مصير معظم القرابين الأدمية وكل القرابين التي لا تؤكل؛ وهذه العادة نجدها عند العبرانيين والفينيقيين حيث كانت المحرقات شائعة بينهم، وكذلك عند العرب حيث يبدو أنهم لم يعترفوا بالمحرقات إلا في هذه الحالة. وفي الطقوس الأكثر تطورا كان استخدام النار يتفق والمفهوم الشائع عن الآلهة باعتبارهم كائنات رقيقة تتحرك في الهواء وأنسب غذاء لها هو الدخان الذي يتصاعد من اللحم المحترق، لذا فإن المحرقة مثلها كمثل الدهن في الذبائح العادية، هي غذاء الآلهة وتندرج ضمن العطايا القربانية. إلا أن هذا التفسير مستبعد تماما في حالة مقدمة الخطيئة في الطقس اللاوي؛ فالدهن يحرق على المذبح، أما بقية اللحم فيحرق خارج الخيمة أي خارج أسوار اورشليم، إذا لم يأكله الكهنة، فالحرق ليس إلا مجرد احتياط إضافي يضاف الى القاعدة القديمة التي تقضى ألا يترك اللحم المقدس مكشوبا للبشر. ونقطة الخطيئة اللاوية ما هي إلا تطور خاص للمحرقة القربانية القديمة، ومن ثم يفرض التساؤل نفسه عما إذا كانت المحرقة في أصلها الأول طريقة رقيقة لتوصيل مقدمة غذائية للإله؛ أم أن الذبيحة كانت تحرق لأنها أقدس من أن تؤكل وبالتالي لا يجب أن تترك دون التخلص منها. وهذا بلا شك هو أسهل تفسير في حالة المحرقة العربية التي كانت تقتصر على الذبائح الأدمية؛ وحتى عند العبرانيين وجيرانهم يبدو أن القرابين الأدمية لم تكن تحرق على المذبح أو حتى داخل نطاق حرم الإله في

الأحوال العادية، بل خارج المدينة. ويتضح من عدة فقرات للأنبياء أن قرايين الأطفال عند اليهود قبل السبي والتي تعرف بأنها قرايين لموليخ كان الاتباع يعتبرونها تقدمات للرب باعتباره الملك،<sup>٢٦</sup> إلا أنها لم تكن تقدم في المعبد، بل كانت تستهلك خارج البلدة بئحة في الوادي أسفل المعبد.<sup>٢٧</sup> ويبدو من سفر أشعيا (٣٠/٣٣) أن «بئحة» تعني محرقة كتلك التي تعد للملوك. إلا أن العبرانيين أنفسهم لم يكونوا يحرقون موتاهم إلا في حالات استثنائية،<sup>٢٨</sup> وكان الدفن هو القاعدة عند جيرانهم الفينيقيين كما يتضح من البحث في جباناتهم،<sup>٢٩</sup> وربما عند الساميين عامة. وهكذا حين يصف النبي المحرقة العميقة الواسعة «المعدة للملك» فإنه لا يستمد شخصيته من الواقع وليس من المتصور أنه كان يفكر في القرايين الأدمية بوادي هنوم، فهي إشارة تقحم على الخيال عنصرا متنافرا. وما يشير إليه هو طقس معروف تماما في الديانة السامية ظل يمارس بطرسوس حتى عصر ديو كريستنوم وبقيت ذكراه في أسطورة هرقل وملكارث اليونانية<sup>٣٠</sup> وفي قصة سردانابال وأسطورة الملكة ديدو. وكان هناك عيد سنوي في طرسوس تقام فيه محرقة هائلة ويحرق عليها هرقل أو البعل المحلي في هيئة صنم.<sup>٣١</sup> والأرجح أن هذا الإحياء السنوي للذكرى موت الرب حرقا يرجع في أصله إلى طقس أقدم لم تكن الذبيحة فيه مجرد صنم، بل قريان في هيئة البشر، أي إنسان حقيقي أو حيوان مقدس تعد روحه وفقا للمفهوم القديم المعروف لنا الآن تجسيدا للروح الإلهية البشرية.

ومغزى موت الإله في الديانة السامية من الموضوعات التي لا ينبغي لنا الخوض فيها في هذا المقام، ولا أهمية لها هاهنا إلا بالقدر الذي تلقى به

التفاصيل التمثيلية أو الأسطورية لموت الإله الضوء على طقس القران الأدمى. لذا فمن الأجدى أن نستشهد بأسطورة موت ديدو كما يرويها تيمائوس<sup>٣٢</sup> حيث تقام المحرقة خارج أسوار القصر، أى معبد الإلهة، فتقفز فيها من أعلى القصر. وكانت المحرقة حسب قول جستين 'مقامة على أطراف البلدة'<sup>٣٣</sup> وكان قدس كويلنس الذى يبدو أنه يمثل معبد ديدو يقع على مسافة غير بعيدة خارج قلعة قرطاجة أو مدينتها الأصلية على أرض منخفضة، وكانت تحيط به غابة كثيفة فى أوائل القرن الرابع الميلادى، وهذه الغابة كما يصورها الخيال الشعبى تسكنها الأفاعى والوحوش، وهى حارسة قدس الإلهة<sup>٣٣</sup> ولاشك أن المنطقة التى تحددها الأسطورة لتضحية ديدو بنفسها فيها فداء لزوجها سيخارباس هى نفس المنطقة التى كان أهل قرطاجة يؤدون فيها القرابين الأدمية<sup>٣٤</sup>.

من ثم فإن لدينا مجموعة من الأمثلة تشير جميعا الى آداء القران الأدمى أسفل المدينة وخارجها. وكانت الذبائح فى الحيرة يلقى بها من المعبد، لكننا لا نجد مايشير الى أنها كانت تحرق؛ أما فى اورشليم فكان يتم حرقها بالوادى أسفل المعبد ولم يكن يلقى بها. ويلتقى الطقسان فى قرطاجة حيث كان القران خارج المدينة وخارج أسوار المعبد؛ إلا أن الليسحة الإلهية تقفز فى المحرقة، وكان يسمح للذبائح فيما بعد بالتدحرج الى حفرة تضطرم فيها النار مما يشبه السقالة على شكل صورة للإله بيدين مملوءتين. وفى هذا الشكل الأخير للطقس فإن الهدف على ما يبدو هو تبرئة الأتباع من إثم سفك الدم؛ فكان يتم تقديم الطفل الوليد حيا للإله فيلقى به فى النار. ولتنفس السبب كانت المحركات فيما يعرف بقران المحرقة بالحيرة تحرق حية<sup>٣٥</sup> وكذلك كان قران الشور

لكوكب زحل عند أهل حران كما يذكر اللعنشقي<sup>٣٦</sup>. وهذا القربان الأخير هو السليل المباشر للقرايين الآدمية التي تتحدث عنها؛ فكان بعل أو ملُخ القرطاجي يرتبط بزحل، وكان الأطفال القرايين بالحيرة يسمون ثيرانا. ولكن كان الأطفال الذين يتم التقرب بهم لملُخ في الطقس العبراني الأقدم يذبحون قبل حرقهم<sup>٣٧</sup>. أما مسألة أن المحرق كان أمرا ثانويا ولم يكن يمثل جوهر الطقس فيتضح أيضا في طقوس الحيرة حيث كان القربان يعلق على المعبد. ومع أن يبدو تعلق نفسها في النار في تيمماوس، فإن هناك أنماطا أخرى لأسطورة قربان إحدى إلهات الساميين حيث تلقى بنفسها في الماء<sup>٣٨</sup>.

وعندما أصبح المحرق هو جوهر الطقس ربما كان الموضع الذي يقام فيه خارج المدينة يتحول هو نفسه إلى قدس، ولو أنه يبدو من أوصاف معبد يبدو أن القدس كان من نوع شديد التميز والضخامة وكان منعزلا عن البشر بصورة غير مألوفة بالنسبة لأضرحة التعمد العادية. ولما كان الحال كذلك، فإن إله هذا النوع الغريب من الأقداس كان بالطبع يعتبر إلهها مستقلا بديانة ينفذها سائر الآلهة. إلا أننا نرى أن القربان الآدمي كان في الأصل يقدم لإله الجماعة العادية بيد أنه لم يكن يستهلك على المذبح بقدس الإله، بل كان يلقي به في وادٍ خارجه أو يحرق خارجه، وهذه قاعدة عامة على ما يبدو وقد نورد مثالين آخرين للتأكيد. فيحرق ميشع ابنه قربانا لكاموش ولكن على سور مدينته للحاصرة<sup>٣٩</sup> فلم يكن يمكن له أن يعبر السور تحت الحصار. كما كانت القرايين الآدمية المقدمة للمشتري في أماتوس تلبح 'أمام البوابات'<sup>٤٠</sup> والمشتري الذي يتحدث عنه الراوى الروماني هامنا لا يمكن أن يكون غير هرقل أو مليكا الخاص

ولكن على سور مدينته المحاصرة؛<sup>٣٩</sup> فلم يكن يمكن له أن يعبر السور تحت الحصار. كما كانت القرابين الأدمية المقدمة للمشتري في أمانوس تلبح 'أمام البوابات'<sup>٤٠</sup> والمشتري الذى يتحدث عنه الراوى الرومانى هامنا لا يمكن أن يكون غير هرقل أو مليكا الخاص بأمانوس والذى يتطابق من اسمه كما حفظه هيسيكبوس مع ملكاوث الصورى. كما يطلعنا مالا لاس<sup>٤١</sup> أن الثانى والعشرين من مايو ظل يمثل ذكرى هذراء تم التقرب بها عند تأسيس أنطاكية، مع شروق الشمس، 'فى منتصف المسافة بين المدينة والنهر'، ثم عُدت باعتبارها تيممة البلدة كالإلهة ديدو.

كل هذا له صلة وثيقة بحرق لحم تقدمات الخطيئة العبرانية خارج الخيمة لدرجة تكاد تؤكد أن القران الحقيقى فى مقدمة الخطيئة العبرانية أى سفك الدم، كان يؤدى فى المعبد، وكان الحرق عملا مميزا. ويمثل قربان البقرة الحمراء مرحلة وسطا حيث كان الطقس كله يقام خارج الخيمة، إلا أن الدم كان يرش فى اتجاه قدس الإله (العدد، ٤/١٩). وتأييدا لهذا الراى تؤكد على نقطة أخرى عرضت لنا. فالمحرقة الأدمية لا تلبح على المذبح، بل على محرقة أو حفرة من النار يتم إعدادها خصيصا لهذه المناسبة. ويتضح هذا فى كل من أساطير ديدو وهرقل وفى العرف الجارى. وفى طرسوس، كان يتم إقامة محرقة مائلة كل عام لحرق هرقل؛ وفى قربان الصبية القرطاجى كان يتم إلقاء القرابين فى حفرة من النار، وفى قربان الشور عند أهل حوران كان يتم ربط الذبيحة فى قضيب يوضع على قبر ملئ بوقود الحرق؛ وفى النهاية كانت محرقة أشعيا عبارة عن حفرة عريضة وعميقة تملأ بالخشب فيما يشبه أخدود النار الذى كان يلقى فيه بلذائع عمرو

جزءاً من الشعائر ولم يكن يُقام على المذبح أو حتى داخل قدس الإله، بل بمكان منعزل بعيداً عن سكنى البشر. واستمرت مراعاة هذه القاعدة في القرايين الأدمية والقرايين المقدسة وحتى عصر متأخر، أما المُحرقات الحيوانية العادية فالأرجح أن تكون عادة حرق اللحم في ساحة قدس الإله قد استقرت منذ عصر مبكر. وهكذا ففيما يتعلق بالعبرانيين، فإن الرواة الأوائل لأسفار موسى الخمس (الربانيون والقراؤون على السواء) فكانوا يفرضون عادة حرق المُحرقات وسائر القرايين على المذبح،<sup>٤٤</sup> لدرجة وجود تلاحم تام بين الحجر المقدس الذي يتلقى الدم والموقد الذي يحرق عليه اللحم. إلا أن أقدم التواريخ لا يزال يحتفظ ببقايا عادة أخرى مختلفة. فمُحرقات جددعون ومنوح لا تقدم على المذبح، بل على الصخرة العارية؛<sup>٤٥</sup> وحتى عند افتتاح هيكل سليمان لم تكن المُحرقات تحرق على المذبح، بل وسط الساحة أمام «الناووس» كما كان يحدث بعد ذلك بعدة قرون في الحيرة يوم قربان المُحرقة. صحيح أن سفر الملوك الأول (٦٤ / ٨) ينص على أن هذا لم يكن يحدث إلا بسبب أن «المذبح النحاسي الذي أمام الرب» لم يكن يتسع لمناسبة جليلة كهذه؛ ولكن طبقاً لما ورد بسفر الملوك الأول (٢٥ / ٩)، فإن المُحرقة والقرايين العادية التي كان سليمان يصعدُها ثلاث مرات في السنة كانت أيضاً تقدم (لا على المذبح النحاسي، بل) على المذبح «الذي بناه» الملك، أي على بناء من حجارة؛ وليس بين أيدينا في الحقيقة أية إشارة صريحة لوجود مذبح ثابت للمُحرقات بهيكل أورشليم حتى عصر أحماز الذي أمر ببناء مذبح على ضرار مذبح دمشق. وكان هذا المذبح وليس المذبح النحاسي هو النمط الذي احتذى في بناء مذبح الهيكل الثاني،



وكان من حجارة لا من نحاس، ويبدو واضحاً من رواية سفر الملوك الثانى (١٦)، وخاصة فى شكل النص الذى احتفظت به الترجمة السبعينية للتوراة، أن بدعة أجاز لم تقتصر على إدخال نط معمارى، بل كانت تشمل تعديلاً للطقس بأكمله. ٤٦

وننتقل الآن الى حالة المحرقات العادية التى لم يكن يستهلك منها على المذبح إلا الدهن. ومن اليسير أن نرى أن البشر حين بدأوا فى الامتناع عن أكل لحم القرابين لم يمتنعوا امتناعاً تاماً ومرة واحدة بالضرورة. وكان البديل هو الامتناع عن تناول الأعضاء التى تتركز فيها الروح المقدسة. لذا فإننا نجد أن الدم فى القرابين العبرانية العادية كان يصب على المذبح باعتباره أقدس من أن يشرب. ٤٧ وكانت الرأس تعد عند كثير من الشعوب مركزاً للروح، لذا فإن الرأس فى قرابين المصريين لم تكن تؤكل، بل كان يلقى بها فى النيل ٤٨ فى حين أن رأس الذبيحة عند الفرس كانت تهذى لهما حيث كانوا يعتقدون أن الجزء الذى لا يفنى من الحيوان قد يبعث من جديد. إلا أن هناك مركزاً للروح لا يقل أهمية يكمن فى عقيدة الساميين فى الأحشاء، وخاصة بالكلى والكبد، وهى تمثل مواطن المشاعر والأحاسيس فى اللهجات السامية، أو بالأحرى فى شحم غشاء الأمعاء وفى الأعضاء التى تقع فيه أو بالقرب منه. ٤٩ وهذا الجزء من الضحية، أى شحم غشاء الأمعاء والكلى وفص الكبد هو الذى كان محرماً أكله على العبرانيين، وكان يتم حرقه على المذبح فى حالة القربان.

ويمكن توضيح الأفكار المتصلة بشحم الكلى وملحقاته من خلال عادات الشعوب البدائية فى العصور الحديثة. فحين يثار الاستراليون من عدد لهم

«فإنهم عادة ما ينزعون شحم كليتيه وقطعة من جلد فخذه». ٥٠ «ويأخذون هذه الأجزاء معهم كغنائم... ويحرص القاتل حرصاً شديداً على شحم الرأس الذي يدهن نفسه به»؛ فهو يعتقد حسب ما قيل لنا أن قوة الضحية تنتقل إليه بذلك. ٥١ «وحين تقدم قبائل الباسوتو قرباناً لشفاء مريض فإنهم «يسارعون بمجرد موت الذبيحة بانتزاع غشاء أمعائها الذي يعتبرونه أقدس أجزائها ويضعونه حول عنق المريض... ثم يصبون الصفراء على رأس المريض. وبعد القربان يتم ربط كيس المرارة في شعر من ذبحت الذبيحة من أجله وتصبح دليلاً على التطهر». ٥٢

والأهمية التي تضيفها مختلف الشعوب على هذه الأعضاء الحيوية من الجسم شديدة القدم وتشمل مناطق لا تعرف القربان بالنار. ووجهة النظر التي ينبئ علينا أن ننظر منها إلى الإحجام عن أكلها هي أنها أقدس من سائر الأعضاء لأنها أشد حيوية، وبالتالي فهي أكثر قوة وأشد خطراً. وكل اللحم القرباني مشحون بطاقة رهيبة وكل المقدسات خطر على النجس أو على من لم يتخذ استعداداته لها بصورة سليمة؛ لكنها تبلغ من القدسية والرهبنة درجة تجعلها لا تؤكل على الإطلاق، بل يتم التماسل معها بطريقة خاصة وتستخدم كرقى سحرية ذات تأثير قوى. ٥٣

وفي حالة قربان قبائل الباسوتو نجد أن كل ما لا يأكله الإنسان يجب تقديمه للإله، ونفس الشيء نجده في أمثلة أخرى. فيصب المبراتيون الدم على المذبح، أما اليونان فكانوا يستخدمونه في التطهر ويستخدمه العرب كدواء للجنون. وكان الفرس يردون الرأس ومعها الروح إلى هُما، في حين أن التاوري حسب

قول هيرودوت (ج ٤، ص ١٠٣) كانوا في قربانهم الأدمى يدفنون الجنة أو يلقون بها من أعلى الجرف الذى يشرف المعبد عليه أما الرأس فكانوا يشبتونه على عمود فوق بيوتهم كحارس مقدس. وكان الاستخدام السحري للرأس بعد تجفيفها رائجاً تماماً عند الساميين أيضاً. وقد ورد ذكر هذا النوع من أعمال السحر عند يعقوب الرهاوى،<sup>٥٤</sup> وكانت نساء العرب يلبسن رؤوس الأرانب البرية كتماثم.<sup>٥٥</sup> كما أننا نحيد عظاماً، وعظام الموتى من الرجال خاصة، وقد استخدمت كتماثيل،<sup>٥٦</sup> فلا يسعنا إلا أن نفكر في عظام القربان أولاً. فكان عرب مصر يلبسون بكسرون العظام ويأكلون النخاع، أما النسيج العظمى الصلب فالأرجح أنه كان صعباً على الأسنان مالم يتم طحنه، لذا فمن المحتمل أنه كان يحفظ ويستخدم كرقية سحرية. والأرجح هو أن العظام المقدسة كانت تدفن بالطبع، وبعد أن عرفت النار ربما كانت تحرق، وهى القاعدة عند الكفريين.<sup>٥٧</sup> فلما كانت قربان الكفريين غير نارية، يتبين أن العظام فى هذه الحالة كانت تحرق بفرض التخلص من الجوهر المقدس وليس لتقديم الطعام للآلهة. ولكن حتى حين كان يتم حرق عظام ذبيحة مقدسة أو جفيتها كلها فإن الجوهر المقدس لا يفنى بالضرورة. فكان رماد القربان يستخدم كالدم للتطهر بمختلف أنواعه كما نرى فى حالة البقرة الحمراء عند العبرانيين؛ أما فى الديانات الزراعية فكان الرماد يستخدم فى إخصاب الأرض. أى أن العناصر المقدسة بعد أن أصبحت لا تؤكل كانت لا تزال تستخدم بأشكال متباينة كأداة لتقل الروح الإلهية والجوهر الواهب للحياة أو الجوهر الحارس للأقباع ولبيوته وأرضهم وكل ما يتعلق بهم.

وكان شحم الذبيحة ودمها في الطقوس النارية اللاحقة هو طعام الآلهة على المذبح ولكن فيما بين العادة التي يمثلها هذا الرأي والعادة البدائية التي كان الجسم كله يؤكل فيها يتحتم علينا في ضوء ماذكرناه لتونا أن ندخل مرحلة وسطا لا يزال من الممكن دواستها في أهراف الشعوب البدائية. فكانت قبائل الدمرّة تعتقد أن شحم بعض الحيوانات "تحتوى على بعض القوى، فكان يتم جمعه بحرص ويحفظ بأوعية من نوع معين. وكان يتم تقديم بعض منه مذابا في الماء للعائدين الى ديارهم بعد غيبة طويلة؛ ... فيستخدمه الزعيم كمرهم يدهن به جسمه".<sup>٥٨</sup> كما يستخدم "اللحم الجفف والشحم" كتمايم عند قبائل النماكوا.<sup>٥٩</sup> والتطهر بالدهن عند البيكوانا بعد جزءا من طقس تحول الفتاة الى امرأة، ولدى بلوغ الفتيان طور الرجولة عند الهونتوت يتم دهنهم بالشحم والسناج.<sup>٦٠</sup> والشحم هو المرهم المعناد في أنحاء أفريقيا، ومن هذه الأمثلة نرى أن استخدامه لا يقتصر على الجانب الصحي، بل إن له مغزى دينيا أيضا. واستخدام مختلف أنواع الشحم كتمايم سحرية أمر شائع في كل أرجاء العالم، ونعرف من الحرافات الاسترالية التي سبق أن أوردناها أن سبب ذلك هو أن الشحم باعتباره مقرا خاصا للروح بعد وعاء للجواهر الحى للكائن الذي أخذ منه. وقد رأينا في حديثنا عن استخدام المرهم في الديانة السامية<sup>٦١</sup> أن للمرهم قيمة مماثلة لقيمة الدم ويمكن الاستعاضة عنه به في طقس العهد وكذلك في طقس دهن الحجر المقدس باعتباره عمل يتم عن الطاعة والولاء. وإذا تذكرنا أن أقدم المراهم هي الدهون الحيوانية وأن الزيت النباتي لم يكن معروفا للبشر الساميين،<sup>٦٢</sup> نستنتج أن التلمن بالدهن هو دهن الأتباع لأجسادهم بالشحم

القربانى فى المقام الأول، أى بجوهره الحى، وهو ماتلرك من خلاله المغزى من تدهن الملوك واستخدام المراهم عند زيارة قدس الإله. ٦٣

وكان الساميون الزراعيون يدهنون أنفسهم بزييت الزيتون ويحرقون الشحم الحيوانى على المذبح. وكان هذا يتم بدون أدنى تعديل جوهرى للنوعية القديمة من الحبر المقدس أو قائم المذبح بمجرد صنع فجوة أعلاه لوضع الشحم؛ وهناك ما يبرر الاعتقاد بأن مذابح النار من هذا النوع البدائى الذى تطور فى بعض الأنواع الفينيقية الى شمعان المذبح تعد أقدم من المذبح الذى يتكون من مائدة عريضة تصلح لوضع المحرقة عليه. ٦٤ ولكن هناك شواهد حتى فى العهد القديم على أن حرق الشحم لم يتحول الى جزء لا يتجزأ من طقس المذبح إلا بصورة تدريجية. ففى سفر صموئيل الأول، ١٥/٢، نجد جدالا يدور بين الكهنة والشعب حول هذا الموضوع. فالأتباع يؤمنون بأن الكاهن لا يحق له أن يطالب باللحم إلا بعد حرق الشحم؛ إلا أن الكهنة يؤكدون على حقهم فى نصيب من اللحم النى مقدا. ويفترض فى هذا الجدل أن الكهنة إذا تراجعا عن مطالبتهم الى أن يتم حرق الشحم سيكون اللحم قد تم طهيه بالفعل - وبالتالى لم يكن الأتباع سينظرون لرؤية حرق الشحم على الأقل. وربما كانت هناك سوابق تؤيد الكهنة فى موقفهم، لأن التشريع القديم بسفر الخروج، ١٨/٢٣، لا يقضى إلا بحرق شحم القران قبل طلوع النهار - وكان أداء القران نفسه يتم فى المساء.

قد تكون هذه التفاصيل من دواعى الملل، إلا أن الشواهد التراكمية التى تشير الى أن حرق اللحم أو الشحم كان يحتل مكانة ثانوية فى القران القديم

وأنه لم يكن جزءاً من مقدمة المذبح فى الأصل على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لتاريخ الفكر القربانى. فهى تبين استحالة القول بأن القرابين الحيوانية تتكون فى المقام الأول من مقدمة من الطعام للآلهة، وتوضح أن هذا المفهوم لم يغلب على المفهوم الأصلى لاقتسام روح القربان بين البشر وآلهتهم إلا بعد وقت طويل.

ولافتراض إمكانية إعادة بناء التاريخ الكامل لتطور قرابين النار على أساس الشواهد التى عرضت لنا. ولكن يمكن لنا على الأقل أن نرى بصورة عامة كيف طرأت التعديلات الجوهرية على الطقس والفكر القربانى.

لا يمكن أصلاً أن نعتبر لحم الذبيحة أو روحها هدية أو إتاوة، أى كشيء يخص الأتباع فيتنازلون عنه لموضوع عبادتهم. وقد يكون القربان أقدم من فكرة الملكية الخاصة، ومن المؤكد أن بداياته ترجع الى عصر كان من يملك رامبا من الغنم أو الإبل فيه لا يحق له أن يتخلص من روحه وقتما شاء. فلم يكن يمكن ذبح مثل هذا الحيوان إلا بفرض اقتسام روحه بين العشيرة كلها وبين الإله الذى تمت لها بصلة قريى. وقد تبلورت تفاصيل الطقس فى هذه المرحلة على أساس القاعدة التى تقضى بعدم تبديد أى جزء من الروح وأن الجسم كله وهو وعاء الروح ينبغي بالتالى أن يوزع ويستهلك فى الطقس المقدس. لذا كان لابد أن يؤكل كل شئ فيه فى المثال الأول، وأن يؤكل وهو لا يزال حياً وطازجاً ونيئاً. وقد تم تعديل هذه القاعدة تدريجياً، وهو ما يرجع من ناحية لصعوبة التمسك فى مواجهة الحضارة المتنامية بقاعدة تقضى بضرورة أكل كل شئ فى الذبيحة حتى العظم والجلد والتغايات، ومن ناحية أخرى لتزايد الإحجام من المشاركة

فى اقتسام الروح المقدسة. ويرتبط هذا الإحجام هنا أيضا بتنامى التفرقة بين درجات القدسية. فلم يكن كل الناس على درجة واحدة من التدين بما يكفى لكى يشاركوا فى أقدس الأسرار دونما خطر. فما كان آمنا بالنسبة لأحد الزعماء أو الكهنة لم يكن آمنا بالنسبة لعامة الناس. بل كان من الأفضل ألا تؤكل أقدس أجزاء الذبيحة على الإطلاق؛ وكان الدم والشحم دواء أقوى تأثيرا من أن يستوهبه الجسم، فكان يمكن رشهما أو دهن الأتباع بهما، فى حين أن الطعام القربانى كان قاصرا على أجزاء من اللحم لا تتركز فيها الروح المقدسة. وكان من الأفضل والأمن أن يتم إبعاد أقدس الأشياء عن مستناول يد الإنسان تماما وصب الدم كله على المذبح وحرق الشحم. كل هذا ينطبق على القرايين العادية التى كان تركيز قدسية الذبيحة فيها فى شحمها ودمها يجعل بقية اللحم أقل قدسية الى أن أصبح شيئا عاديا أو كادا. ولكن فى بعض المناسبات الخاصة التى كان الطقس القديم يطبق فيها تطبيقا صارما والتى كانت الذبيحة فيها تعامل على المذبح كما لو كانت أحد أفراد القبيلة، كان الإحساس بالرعب المقدس من الاقتراب الشديد من أشياء على هذه الدرجة من القدسية يشمل اللحم بكل أجزائه وتطور الى القاعدة التى تقضى بعدم تناول أى جزء من مثل هذه الذبيحة وخاصة فيما يتصل بالقربان الأدمى الحقيقى، بل حرقها كاملة بكل إجلال.

وإذا لجأنا الى تعميم حالة الجزيرة العربية حيث كانت المحرقة تقتصر على الأضاحى الأدمية ولم يكن يتم حرق شحم القرايين العادية نجد أن القربان الأدمى هو الذى أدى الى بدء الاستعانة بالنار كوسيلة آمنة للتخلص من جثث أقدس الذبائح. والأرجح أن عادة حرق الشحم فى القرايين العادية نشأت عن

هذه العادة. إلا أن الشواهد غير كافية لتبرير الخروج باستنتاج إيجابى عن الموضوع، وربما بدأت الاستعانة بالنار عند الساميين الشماليين فى القرابين العادية كوسيلة للتعامل مع الأجزاء التى لا تؤكل من الذبيحة والتى كانت أقدس من أن تترك دون التخلص منها. والطقس العبرانى الخاص بالقرابين العادية حريص على النص على أن مالا يؤكل فى اليوم الأول أو الثانى يجب أن يحرق.<sup>٦٥</sup> ومن الواضح أن هذا مجرد تخفيف للقاعدة القديمة التى تقضى بضرورة الإسراع بتناول لحم الذبيحة على الفور وهى لا تزال حية ترنح، والتحول إلى القاحلة التى تقضى بعدم تركها تفسد وتحلل؛ ولما كانت العلاقة الوثيقة بين الفساد والتخمر تظهر جلية فإنها تبدو وكأنها المبدأ الذى كان يتم على أساسه استبعاد كل مختمر من المذبح. والأرجح أن الاستعانة بالنار فى القربان باعتبارها أكمل وأدق وسيلة لتجنب فساد أى جزء لا يؤكل أو يحرم أكله من الذبيحة قد نشأت بصورة طبيعية حيثما عرفت النار ولا حاجة لأسباب أخرى لتفسير الاستعانة بها بهذه الدرجة من الانتشار. أما دفن اللحم القربانى الذى عثرنا على بعض الشواهد عليه فلا يبدو أنه لقي إقبالا كبيرا ولم يكن مرضيا من وجهة النظر التى تقتضيهما قواعد الطقس العبرانى.<sup>٦٦</sup>

والاستعانة بالنار بهذا المعنى لا تتضمن أى تعديل جوهري للمفاهيم المتعلقة بالقربان. وأهم نقاط التطور هى حرق شحم الذبائح العادية بل لحم المحرقة كلها بقدس الإله أو على المذبح واعتباره مقدمة للإله.

×



## هوامش

1. *Supra*, p. 310.

٢ حزقيال، ١٢/٨.

٣ أشعيا، ٣/٢٥ وما بعدها، ٣/٦٦، ١٧.

٤ حزقيال، ١٠/٨.

مقارنة بما ورد في «الفهرست»، ص ٣٢٦. 5Porph., *De Abst.* iv. 16.

٦ ولجند التقرب بالإبل الأسيرة عند أهل قرطاجة أيضا (Diod. xx. 65)، وربما لجند بقاياها من ذلك عند المصريين في ذبح أجاج أمام الرب في الجبلجال (صموئيل الأول، ١٥/٣٣).

7Nöldeke's *Tabari*, p. 171 (Procop., *Pers.* ii. 28; Land, *Anecd.* iii. 247); Isaac of Antioch, i. 220.

٨ بالنسبة للمصريين انظر أسفار التكوين (٢٢)، الملوك الثاني (٦/٢١)، ميخا (٦/٧)، وبالنسبة للمؤييين الملوك الثاني (٣/٢٧)، وبالنسبة للفينيقيين انظر فيلو بيلوس في *Fr. Hist* (Eus., *Pr. Ev.* 156 D); Porph., *ibid.* ii. 27; Diodorus, xx. (Gr. iii. 570 14; Plutarch, *De Superst.* 13 *Dea Syr.* lviii.; Lampridius, *Vita Heliog.* 8, "Pueri nobiles et decori ... patrimi et matrini" وبالنسبة لأهل بابل انظر سفر الملوك الثاني (١٧/٣١). أما بالنسبة للعرب، فإن قصة نذر عبدالمطلب الشهيرة (ابن هشام، ص ٩٧) يمكن قبولها باعتبار أنها تقوم على عادة حقيقية ولر أن هناك بعض الشك في صحتها. ومن الأمثلة الأخرى على التلويح بالذبح الولد لجده في موطن مالك، طونس، ص ١٧٦ (Kremer, *Stud. z. vergl. Culturg.* p. 44).

والذبح عنده ليس قريانا رسميا. وتصور الرواية الشراب المقدم على أنه 9Nilus, p. 66 مجرد استهزاء، إلا أن هذا يصعب التوفيق بينه وبين العادة العربية المعروفة؛ انظر الصفحات

الأولى من المحاضرة الثامنة. وهناك محاولة أخرى للدمج ثيودولس في الجماعة العربية يبدو أنها تمت بعد هرويه من الموت بقبول العناية الإلهية؛ فلعى لتناول أشياء نجسة وللهو مع النساء (ص ١١٧). وللمدمج أهمية خاصة، ولما كان *μαροφαγειν* يشير إلى تناول اللحم الوثني، ولعل لحم الإبل المحرم على العرب الذين تحولوا عن دينهم، يبرز السؤال عما إذا كان *μαροφαγειν* لا يشير أيضا إلى حمل ديني ما وعما إذا كان لمهاورن (ص ٤٠) لم يتسرع بافتراضه أن الطقوس السرية للزهرة العربية التي برأ منها المتحولون عن دينهم لم تكن إلا طقوسا سرية شفوية. انظر *Kinslip*, p. 295.

ويفترض أحد الباحثين أن قربان الأسرى بعد النصر قد يكون أحد أشكال «النسيئة» وتقديمه للشكر تقدم من الغنائم؛ انظر ذبح أجاج. وهو أمر وارد، لأن مختلف الأفكار تجد تجسيدا لها في الطقوس المشابهة؛ إلا أن حالة ابنة بفتا وشهادة دودورس الصريحة تتعارض مع هذا الرأي. ١٠ ينضح هذا بما نقرأه من الاستمدادات التي كانت تجري للتقرب بثيودولس، ومنها البخور (وكان يصاحب التقدّمات المحروقة) وإناء للتقدمة السائلة، ص ١١٠ وفي ص ١١٣ ينضرع ثيودولس قائلا: «لا يكونن دمي تقدمة للشياطين ومساعدت الأرواح النجسة بالرائحة لحمي الطيبة». انظر لمهاورن ص ١١٣ حيث يفترض أن القرابين الآدمية كانت تحرق في جزيرة العرب بصورة عامة مستندا إلى ماورد لدى ياقوت، ج ٤، ص ٤٢٥، من أن كل عشيرة من قبيلة ربيعة كانت تقدم أحد أبنائها للإله محرق في سلمان (بالمراق، على طريق الحج من الكوفة). ويعرب نولدكيه (Nöldeke, in *ZDMG*, xli, 712) من شكوكه فيما إذا كانت هذه الرواية تشير هامة إلى القرابين الآدمية؛ حيث يورد ياقوت (أي ابن الكلبي) أمثلة على بشر من عشائر مختلفة يطلق عليهم اسم «أبناء محرق» وهو ما قد يوحي بأن الأبناء لم يكونوا يلبحون، بل كان يتم ترسيمهم باعتبارهم أبناء الإله. على أية حال كان هذا أحد الطقوس الخاصة بالجزيرة العربية مما يفي على احتمال أن الترميم كان بديلا عن القربان. وفي سلمان بالقرب من الحيرة تدخل منطقة القرابين الآدمية للملوك اللخمين. وربما كانت هذه محرقات؛ انظر أسطورة حرق منة

أسير على يد عمرو بن هند الكامل، ص ٩٧، الأغاني، ج ٩، ص ١٢٩. لذا يقال إن هذا الملك كان يدمى بالمحرق، أو لأنه في رواية أخرى قام بحرق بمامة (المفضل الضبي، الأمثال، ص ٦٨)، ولكن كما يشير نولديكه (Ghassan, Fürsten [1887], p. 7) فإن «محرق» لم يكن مجرد لقب، وكانت عشيرة لحم تسمى «آل محرق» على اسم الإله الذي يفترض أنه كان لجمعة الصبح ثم تحول إلى مؤنث كالعزى (Supra, p. 56, note 3). كما كان أمراء الفساسنة يبيت جفنة يدهون «آل محرق»، ابن قتيبة، ص ٣١، وما يروى في هذا الصدد أن جدهم كان أول عربي أحرق أعداءه بعد أسرهم. إلا أن هذا كان شكلا من «حريم» على ما يبدو، ولابد من النظر إليه باعتباره عملا دينيا. لمزيد من الاطلاع على «آل» أحد الآلهة بمعنى أتباعه انظر Kinship, p. 258.

١١ التكوين، ٢٢/١٣، انظر اللاويين، ١٧/١١.

12Porph., *De Abst.* iv. 15.

Wiedemann, وهذه العلامات كما يشير فيديمان (13Plut., *Is. et Os.* xxxi.)

Herodots Zweites Buch, p. 182 هي العلامة الهيروغليفية للفظ «سما» (فيح).

١٤ انظر الأمثلة التي وردت في Porph., *De Abst.* ii. 54 sqq، وعند الرومان انظر

Ovid, *Fasti*, vi. 162. وقد عرضت لنا طفوس إغريقية كانت اللبحة فيها تتخفى في هيئة

إنسان؛ وعلى النقيض من ذلك، فإن القرابين الآدمية غالبا ماكانت تتخذ صورة الحيوانات أو

يُدعى أنها تمثل الحيوانات؛ ومن الأمثلة مايجده في دبانة الحيرة في *Dea Syria*, lviii حيث

كان الآباء الذين يتقربون بأبنائهم يقولون أنهم ليسوا أطفالا، بل ثيران.

١٥ قام بورغري (*ut supra*) بجمع أمثلة على القرابين الآدمية التي ظلت كثرة منها حية في

الامبراطورية الرومانية حتى عصر هادريان. وستقتصر فيما يلي على السلمي، فمما يلاحظ أن

الذبايح الآدمية في العالم القديم عامة كانت تلفن أو تحرق أو يلقى بها في بحر أو نهر، إلا أن

هناك مايدل على أنها كانت في الأصل قرابين للعشاء الرباني، وبالتالي فقد كان الاتباع يتلونون

لحمها، ومن أشهر الأمثلة على ذلك القرابين الآدمي المقدم لزئوس -الإله الذئب- في أركاديا حيث تم وضع قطعة من لحمه ضمن قطع اللحم القرباني للأخوذ من ذبائح أخرى تم تقديمها مع القرابين الآدمي، ويمتد أن الرجل الذي تذوقه مسخ إلى ذئب (Plato, *Rep.* viii. 15, p.) (565 D; Pausanias, viii. 2).

ومن بين القرابين الآدمية لدى الشعوب البدائية ربما كان النوع الذي نجده عند المكسيكيين أشدها وضوحا، حيث تبدو السمة شبه البشرية للبيضة في أجلى صورة.  
١٦ لم يكن أي من الانجباء يطبق حرفيا بالطبخ؛ وظل هناك من سمات القرابين البشرية ما يكفي ليكتنا من إرجاعها إلى مصدر واحد.

١٧ طبقا للروايات الإسلامية كان أهل حران في العصور الوسطى يتقربون بطفل رضيع كل عام ويسلقون لحمه ثم يخبزونه في فطائر لم يكن يسمح بتناولها إلا لمن ولدوا أحرارا (الفهرست، ص ٣٢٣، Chwolsohn, *Excursus on Human Sacrifice*, vol. ii. p. ١٤٢). أما فيما يتعلق بالطقوس السرية لآلة ديانة محرمة، كوثنية الشام في العصور العربية، فهناك شك في مدى صدق الراوي حين يكون مماديا، حيث أنه قد يعتبر التقرب السري بحيوان في هيئة تشبه الإنسان قربانا آدميا حقيقيا. والطفل الرضيع يقابل «الفرع» العربي الذي كان يذبح حين يكون لحمه لا يزال كالصمغ، ويقابل ذبائح العبرانيين لالحمل الرضيع كما ورد بسفر صموئيل الأول، ٩/٧.

١٨ والسبب في هذا الظن أن المزاج العربي في القرابين لم يكن يتطلب وعاء لنقل الدم إلى الإله، في حين أنه كان ضروريا في حالة ما إذا كان الاتباع يشربونه أو يرش عليهم. صحيح أن الرواية تتحدث أيضا عن إعداد تقفمة سائلة -ليس من الواضح ما إذا كانت من الماء أو من الخمر- لكن هذا في الطقوس العربية لم يكن سوى سائل يذاب فيه الدم الذي كان يعتبر أشد فعالية، كما كان يتم مزج الدم بالماء في القرابين اليونانية للتقفة للأبطال. ولجهد الماء كسائل يذاب

فيه الرماد القرابينى فى طقس البقرة الحمراء عند العبرانيين (المجلد ٩ / ٩)، وينم وصفه كسائل يذاب فيه دم التطهر بسفر اللاويين، ١٤ / ٥ ومبعمدها. وفي الأساطير الواردة بالحاشية التالية نجد فكرة سحقها أن دم الذبيحة الآدمية إذا لامس الأرض لابد من الشار لها. ويؤكد كل من أميانوس وبروكوبيس على أن شرب الدم الآدمى من جنة عدو قتل فى الحرب مثلا كانت من عادات العرب (انظر *Kinship*, p. 284 sqq) وهناك حكاية يستشهد بها لهاوزن (ص ١٢٠) من الأغاني (ج ١٢، ص ١٤٤) عن رجل معجز عن إنقاذ امرأته من العدو فيقتنها ويدمن نفسه بدمها ويظل يقاتل إلى أن يقتل، وهي توضح أهمية الدم البشرى عند العرب باعتباره سائلا يقدم فى المشاء الربانى.

وإدليل على هذه العقيدة العربية نجده لدى Hippocrates, ed. Littré, vi. 362. 19  
فرايتاج فى تعليقاته على «الحماسة» (Preytag, ii. 583) ولدى لهاوزن (ص ١٤٢). وهي تتكون من إحياءات من الثمر والأقوال الماثورة قد يضاف إليها بيت شعر ورد عند المسعودى (ج ٣، ص ١٩٣)، ومن أسطورة الملكة الزباء (الأغاني، ج ١٤، ص ١٧٤؛ الطبرى، ج ١، ص ٧٦٠؛ الميدانى، ج ١، ص ٢٠٥ ومبعمدها) حيث يتم قتل أحد الملوك من طريق شق أوردة خراجه ونصفية دمه فى وعاء لاستخدامه كدواء سحرى. ولا ينبغي أن تسقط ولو قطرة واحدة منه على الأرض، وإلا وجب النار لها. ولا يسمنى إلا أن أشك فى أن الأسطورة تقوم على نمط قديم من القرابين كان يطبق على الأسرى من القادة (انظر حالة أجماج)، ويورد وصفها باعتبارها الطريقة المعتادة لقتل الموك؛ انظر الأغاني، ج ١٥، ص ٧٥ حيث يلقى عبد ينفوث مصرعه بشق أورده. ونجد إشارة إلى ضرورة هدم سقوط ولو قطرة واحدة منه على الأرض فى Maclean, *Caffre*  
*Laws*, p 81 وطبقا لمصادر أخرى وردت الإشارة إليها بتاج العروس (٣ / ١)، ص ١٨١ الطبعة القديمة) كان يكفى للشفاء سحب قطرة دم واحدة من إصبع أحد النبلاء وشربها بعد إذابتها بالماء.

٢٠ تم تناول هذا الموضوع باستفاضة عند الأستاذ فريزر (J. G. Frazer in *Journ.*)

(*Anthrop. Inst.* xv. 64 sqq.). واعتقد أن فريزر يبالغ بافتراضه أن مجرد الخوف من الأرواح كان هو الذي يحكم كل هذه المناسك. فكثيرا ما تصادف رغبة في استمرار الأخوة مع الميت بشرط ألا يترتب على هذه الأخوة أى خطر. والقلمية بلغة القيزياء تعد طاقة «قسطية» فهي تجذب وتطرد في آن معا.

21 *Supra*, p. 225 sqq.

كانت الفتيات الصغيرات في الجزيرة العربية القديمة. 22 *Porph., De Abst.* ii. 56. نوادن أحياء بيد آبائهن قربانا للإلهات على ما يهتدون انظر *Kinship*, p. 281. وربما كان هناك نمط مماثل من القرابين يكمن وراء أسطورة قبور العاشقين اللذين دفنا أحياء بيد سميراميس (*Synecellus*, i. 119)، فمع أن هذين العاشقين من الآلهة فإن كل الأساطير عن موت الآلهة تبدو وكأنها مستقاة من قرابين الذبائح شبه الأدمية.

٢٣ التنية، ٢١/٢١؛ انظر صموئيل الأول ١٠/٣١. وإعدام المذنبين عادة ما يتخذ أشكالا قربانية، فحياة ابن القبيلة مقدسة حتى وإن كان مذنباً، ولا يجب قتله بطريقة عادية. وعند هذا المبدأ في النهاية ليضم كل أشكال الإعدام للدين التي كانت الضحية فيها كما يقول العبرانيون والملاييون مرجحة باعتبارها «حبريم» للإله (*Stele of Mesha*, i. 17). وكانت الذبائح في أحد القرابين الغربية بالحيرة (*Dea Syr.* xlix) تعلق حية في فروع الأشجار، ثم تضرع النار في الأشجار. وربما كانت النار إضافة لاحقة وربما كان الطقس في الأصل يشمل التعليق فقط. أما حكاية نذبيحة الأدمية التي علقها الامبراطور جوليان بمعد كاريا (*Theod., H. E.* iii. 21) والحكايات المماثلة في قصص جوليان السريانية (ed. Hoffm. p. 247) فهي حكايات مشكوك في صحتها ولو أنها ربما كانت تعكس بعض الخرافات الشعبية المنهجية

24 *Dea Syria*. lviii.

٢٥ التنية، ٢١/٢١.

٢٦ إرميا، ٧/٣١؛ ١٩/٥؛ ٣٢/٣٥؛ حزقيال، ٢٣/٣٩؛ ميخا، ٦/٧. ولمظ «مولوخ» أو

Höffmann in Stade's *Zeitschr.* انظر «مولىخ» ليس إلا «ميليخ» (بمعنى ملك). انظر  
iii (1883), p. 124

27 للمعرفة المزيد من وادي هثوم انظر *Enc. Brit.*, arts: "Jerusalem",  
"Temple".

28 تم حرق جثمان شاول (صموئيل الأول، ١٢/٣١) ربما خوفاً من أن ينش الفلسطينيون  
قبه، أو ربما لغرض ديني، فقد تم دفن عظامه تحت الشجرة المقدسة بجابش. وفي سفر عاموس  
(١٠/٦) كان يتم حرق ضحايا الوباء، وهو ما يمكن إدراكه بالمقارنة بما ورد بسفري اللاويين  
(٩/٢١) وعاموس (١/٢)، وإذا تذكرنا أن الوباء كان يعد دليلاً على الغضب الإلهي  
(صموئيل الثاني ٢٤)، فربما كان يُنظر إلى ضحاياه على أنهم من الحرمات.

29 وينطبق ذلك على قرطاجة أيضاً؛ Tissot, *La Prov. d'Afrique*, i. 612; Justin, xix. 1.  
إلا أن الموتى كانوا يدفنون في حضرموت في القرن الثاني قبل الميلاد، انظر  
Berger in *Revue Archéol.*, Juillet - Décembre, 1889, p. 375

30 للمعرفة المزيد عن حرق عرقل الصوري انظر Clem. *Recog.* x. 24 حيث نقرأ أن  
مقام الإله كان يبدو واضحاً "apud Tyrum, ubi igni crematus est". ومن  
الانتراضات المقبولة عامة أن خلطاً قد حدث بين أسطورة تضحية ملكارث بنفسه عند  
ميرودوت (ج ٧، ص ١٦٧) وبين قصة موت هاميلكار.

31 O. Müller, "Sandon und Sardanapal," in *Rhein. Mus.*, Ser.  
i. Bd. iii.

وللاطلاع على التطابق بين 6. Justin, xviii. 6. انظر 197; cf. *Fr. Hist. Gr.* i.

Hoffmann, *Phoen. Inschr.* p. 32 sq. انظر

33 Tissot, i. 653.

كما يصف سيليوس (Silius Ital., i. 81 sqq.) معبد ديلو بأنه كان محاطاً بأبكة

كثيفة وغموض رهيب.

٣٤ اسم «سيخار ياس» (تسيخار بعل في العبرية، أي ذكر بعل) لم يكن لقباً إلهياً، بل نفهمه من سفر الخروج، ٢٤ / ٢٠. ولفظ «تسيخار» هو الصيغة القينيقية للفظ «زيخر» العبري.

35Diod. xx. 14.

36Dea Syria, xlix.

36Ed. Mehren, p. 40.

٣٧ حزقيال، ١٦ / ٢٠، ٢٣ / ٢٩؛ التكوين، ١٠ / ٢٢. ومن المعروف حالياً أن النقوش التي أوردتها جيزينيوس (Gesenius, *Mon. Phoen.* p. 448 sq) والتي يتم الاستشهاد بها غالباً في هذا المقام لا صلة لها بالتقريبان الأدنى.

٣٨ أسطورة سميراميس بالحيرة وهسفلان؛ أسطورة موت عشتارت بعفوفة (Meliton) والتي ترتبط بسقوط النجم في الماء في الميد السنوي، وفي أسطورة أخرى أيضاً تلقى المروءات بنفسها من فتنة الجبل بعد موت أدونيس (Ptol., *Nov. Hist.* vii. p. 198, West).  
٣٩ الملوك الثاني، ٢٧ / ٣.

40Ovid, *Metaph.* x. 2241 cf. Movers, i. 408 sq.

٤١ ص ٢٠٠ من طبعة بون.

٤٢ الأغانى، ج ١٩، ص ١٢٩؛ ابن هشام ص ٢٤ (الطبري، ج ١، ص ١٩٢٥ سورة البروج، آية ٤ وما بعدها).

٤٣ يبدو أن «تفت» اسم أرملى لمحرقة ما أو لسياح كان يوضع حول النار لتشتد إليه الضحية، ونجدتها في التقريبان الحرفائي وبشكل معدل في قرطاجية. ولا تصور زحل النحاسي كتمثال جميل، بل كمنطور لكلا ب مسعرة بدائية. وأتصوره من جانبي كمنصور أو مخروط برأس وأذرع بدائية الشكل، أو شئ يشبه الرمز الإلهي الذي نراه مصوراً على النقوش القرطاجية. والاسم الحالي للأحجار التي يوضع عليها القدر وبالتالي لآي حامل أو مرجل يقام على النار هو «أنفة»



في العبرية و «تضابا» في السريانية، وقد يكون اللفظ «تغات» قريبا منه طبقا للتشابهات المعروفة. واللفظ العبري المقابل هو «إشغات» ومعناه «حمأة» أو «كومة الروث»، إلا أن الأرجح أنه كان يطلق على المحرقة لأن الفعل الاشتقاقي «شَغَت» معناه «أن يضع قدرا». والمحرقة التي تقام في يوم في الحيلة البدوية هي كومة الرماد في اليوم التالي. وحين ظهر لفظ «تَغَت» في العبرية لأول مرة كان التأثير الأجنبي الغالب على دين يهوذا هو تأثير دمشق (الملوك الثاني، ١٦)، ومن ثم ليس هناك ما يمنع من افتراض أن «تَغَت» لفظ آرامي. وإذا نطق «توغت» لكان نطقا مشكوكا فيه، لأن (LXX) لا τῶνθεθ، ويبدو أن الماسورا أضفوا على هذا الشيء البغيض علامات المد.

٤٤ التكوين، ٦/ ١٢٠ ١٢٢/ ٩. وينص الخروج (٢٤/ ٢٠) على ذبح المحرقة على المذبح، لكنه لا ينص صراحة على حرقه عليه.

٤٥ القضاة، ٦/ ١٢٠ ١٣١/ ١١٩ ويقدم القضاة (٢٦/ ٦) الطقوس الحديث في قصة مقدمة جدهون.

٤٦. نظر الملاحظة الإضافية (ك). وقد نضيف من جانبنا أن مذبح إيليا في الملوك الأول (١٨) لا يبدو كبناء مرتفع، بل مجرد دائرة يحدها اثنا عشر حجرا وقناة.

٤٧ يقدم الدم عند قبائل الهونتوت للرجال لا للنساء؛ إذ كان يتم استبعاد النساء عند البدائيين كثير من الامتيازات الدينية. كما كان لحم مقدمة الخطيئة العبرانية لا يأكله إلا الذكور (اللاويين، ٢٢/ ٢٩)، والرأس والقلب والصدر عند الكفيسريين كانت من نصيب الرجال (Lichtenstein, p. 451).

والامتناع عن أكل الرأس مسألة واسعة الانتشار، كما كان الحال في 39. 48 Herod. ii. 39.

بأاريا مثلا حتى أواخر القرن الخامس عشر (Usener, religionsgesch.).

84 (Untersuchungen, ii. 84). وكان بعض العرب يمتنعون عن أكل القلب (Wustenfeld, Reg. p. 407.).

٤٩ يدل اللفظ العبري «خلب» (خيلب) في العبرية، و «حلبا» في السريانية) على الغشاء

المبطن بالأعضاء أو الحجاب الحاجز، لكنه يشمل الشحم الشحم أو اللحم الموجود فيه؛ انظر سفر اللاويين، ٣/٣. ويتحدث أحد العرب عن امرأة استحوذت على عواطفه بقوله: «استولت على قلبي ومزقت أحشائي» (Lane, p. 782). وفي المزامير (١٠/١٦) نجد أن العبارة لا تعني «مهم أغلقوا قلوبهم السمينة»، بل «أغلقوا أحشاءهم»، وبالتالي فهم لا يشعرون بالشفقة. ومن هذه التركيبة من الأعضاء الشحمية كان العرب يتقنون شحم الكلى بصورة خاصة باعتباره مركزا خاصا للروح فيقول أحدهم: «وجدته بشحم كليت» بمعنى «وجدته سالما وحيا» (Lane, p. ١٥١). (حين يقوم Burckhardt, *Ar. Prov.* No. 301). وفي مصر يقول بوركهارت (1513) شخص بذيخ خروف يسرع أحد الحاضرين بنزع كليته أو الشحم الذي يملفهما باعتباره حقا على من ذبح الخروف». ونرى من جانبنا أن هذا من بقايا المرف القرياني القديم؛ لما كان يعطى للإله أصبح يوزع صدقة. للاطلاع على أفكار الإغريق عن شحم الكلى انظر ملحوظات بلات من الإلياذة (46) (1890) xix (Platt, p. 204, in *Journ. Phil.*).

٥٠ يعتبر الفخذ مفرأ للروح وخاصة قوة التناسل وهو ما يبدو واضحا تماما في لغة الساميين (Kinship, p. 34). وهذا يفسر قديمة أخصاب الفخذ (عرق النساء) عند المبرانيين (التكوين، ٣٢/٣٣) وما يشبهه من خرافات عند سائر الأمم. وهذا أيضا هو السبب في أن «عظام الفخذ السمينة» كانت من نصيب المذبح عند الإغريق. ويقدم المعجم العربي شرحا للمرج الناتج من صابة عظم الفخذ بلفظ «حارقة» فلا يستطيع المرء أن يمشی إلا على أطراف أصابعه.

51 Brough Smyth, ii. 289, i. 102; cf. Lumholtz, *Among Cannibals* (Lond, 1889), p. 272.

52 Casalis, p. 250.

٥٣ يمكن توضيح ذلك بحالة دم اللبائع القربانية. فكان دم الثور عند الإغريق يعد سماء إلا أن هذه العقيدة ليس لها أساس لسيولوجي؛ فالخطر يكمن في طبيعته الغيبية. لكنه كان يستخدم كدواء بتوجيهات إلهية؛ Aelian, *N. A.* xi. 35. للاطلاع على الدم باعتباره دواء انظر أيضا

.Pliny, H. N. xxvii. 43, xxvi. 8; Adams's *Paulus Aegineta*, iii. 25 sq  
 Kayser, p. 112( للاطلاع على المزيد من الأمثلة انظر ملحوظات كايسر ) 54Qu. 43;  
 وفى بحث جلان (Jahn, Ber. d. sächs-Ges. d. Wiss. 1854, p. 48). وللإطلاع على  
 الراس الأدمية السحرية التى نقرأ عنها كثيرا فى الأنماط المتأخرة من الوثنية السامية انظر  
 Chwolson, ii. 150 sqq., and the Acts of the Leyden Congress, ii. 365  
 . 54

55Diw. Hudh. clxxx. 9; ZDMG. xxxix. 329.

٥٦ الأمثلة بالملاحظة الإضافية (ب). وكان روث الماشية نفسه من الرقى السحرية فى الشام  
 وله أمثلة عديدة لا فى أفريقيا وحدها بل عند الآريين بالهند.

57Maclean, p. 81.

58Anderson, *Lake Ngami*, p. 223.

59Ibid. p. 330. واللحم المجفف يذكرنا بالمادة العربية حيث يتم تجفيف شرائح اللحم  
 القربانى فى أيام منى (Wellh. p. 79).

60Ibid. p. 465; Kolben, i. 121.

61Supra, p. 233.

62Fränkel, *Fremwörter*, p. 147.

٦٣ يرجع استخدام الساحرات للمراحم حين يرضين فى تحويل أنفسهن إلى أشكال حيوانية  
 إلى نفس هذه النوعية من الخرافات وإلى أشد أشكال الخرافات بدائية وهى التى تتعلق بقرابة  
 البشر للمحيوانات.

٦٤ انظر الملاحظة الإضافية (ك).

٦٥ اللاويين، ٧ / ١٥ وما بعدها.

٦٦ انظر الملاحظة الإضافية (د).

✱

## المحاضرة الحادية عشر

### التقدمات القربانية وقرابين التكفير

#### المفاهيم التي تشملها قرابين التكفير

كانت النار في القرابين السامية اللاحقة تستخدم لغرضين كل منهما مستقل تماما عن الآخر. فاستخدامها العادي على المذبح حيث كانت تساعد على التصعيد وبالتالي على نقل تقدمات من اللحم طعاما لآلهة ذات طبيعة إيرية. إلا أن اللحم القرباني في بعض القرابين العبرانية يحرق بلاخيمة ولا يعتبر طعاما للآلهة. وأجزاء الذبيحة التي تحرق في أرقى أنواع قرابين التكفير خارج الخيمة هي نفس الأجزاء التي كان يأكلها الكهنة باعتبارهم ممثلين للأتباع في أدنى المراتب. مقدمة الخطيئة أو التي يأكلها الأتباع أنفسهم في القرابين العادية. لذا فالنار هنا تلعب نفس الدور المفترض لها بمقتضى القاعدة التي تقضى بأنه إذا لم يؤكل القربان العادي في غضون يوم أو يومين لابد من حرق ما تبقى منه. وكل اللحم القرباني مقدس ولا بد من التعامل معه وفقا لقواعد دينية محددة، منها ضرورة ألا تترك حتى تفسد. واللحم القرباني العادي إما يؤكل أو يحرق، أما تقدمات الخطيئة فهي أقدم من أن يأكلها إلا الكهنة، وهي في بعض الحالات أقدم من يأكلها حتى الكهنة، وبالتالي يجب حرقها لا كوسيلة لتوصيلها للإله، بل

كطريقة للتخلص منها.

ومن الافتراضات الشائعة أن أول استخدام للنار كان على المذبح وأن الحرق خارج الخيمة كان بدعة لاحقة تعبر عن فكرة فحواها أن الإله فى حالة تقدمه الخطيئة لا يريد تقدمه مادية، بل يريد موت الآثم. وطقس تقدمه الخطيئة العبرانية يناسب مثل هذا التفسير تماماً، إلا أن أصله لا يمكن تفسيره فى ضوء رأى كهذا. فإذا كانت تقدمه الخطيئة لا تزيد عن أداء رمزى لتنفيذ حكم بالإعدام فلماذا يعتبر لحم الذبيحة على أعلى درجات القدسية؟ وما الداعى للدم والشحم المقدم على المذبح؟ ولكن لداعى لفرض مثل هذه الاعتراضات الثانوية على رأى الشائع الذى تدحضه سلسلة من الحقائق التى ظهرت لنا فى المحاضرة السابقة. فهناك كثرة من الشواهد التى تدل على أن النار كانت تسلط على القرابين أو على أجزاء منها كبديل عن النمام الأتباع لها قبل أن يتحول المذبح الى موقد وقبل أن يمتد أن ما يحرق ينتقل الى الإله فى صورة طعام إثبرى. وتمثل قرابين التكفير العبرانية التى كانت تحرق خارج الخيمة لمطا من الطقس أقدم من المحرقة على المذبح، وما يحتاج الى تفسير هو أصل الأخير.

كانت كل القرابين فى الأصل يلتهمها الأتباع. وشيئا فشيئا توقف النمام بعض أجزاء القرابين العادية وكل لحم القرابين غير العادية. وما كان يلتهم كان يحرق، وبمرور الزمن أصبح يحرق على المذبح ويعتبر منحة للإله. وطراً نفس هذا التغيير على الدم القربانى، عدا أن النار لم يكن لها استخدام فيه. وكان الدم فى أقدم القرابين يشربه الأتباع، وبعد أن توقف شربه أصبح يصب كله على المذبح. والهدف كما هو واضح هو نقل كل جزء لا يلتهمه التابع من القربان الى

الإله مباشرة؟ ولكن كيف نشأ هذا الهدف؟

قد يقول البعض إنني أضيف صعوبة لأمر لا يحتاج لتفسير. أليس من الواضح أن القربان شيء مقدس وأن المقدسات تنتمي إلى الإله وأن المذبح هو المكان المناسب لها؟ لاشك أن هذا يبدو واضحاً، إلا أن الأشياء التي تبدو واضحة هي التي تحتاج إلى درس دقيق. وقد نقول إن المقدسات تنتمي إلى الإله، لكننا رأينا من قبل أن هذه ليست فكرة القديمة بصورتها البدائية. فالشيء المقدس محرم، أي أن اتصال الإنسان به واستخدامه يخضعان لبعض القيود، إلا أن هذه الفكرة لا تستند في المجتمع القديم إلى الاعتقاد بأنه ملك للآلهة. وقد نقول أيضاً إن القربان شيء مقدس، ولكن ماذا تعني بهذا؟ إذا كان قصده أن الذبيحة أصبحت مقدسة باختيارها للمذبح والتقديم على المذبح فانت لم تفهم طبيعة الطقوس الشديدة القدم فهما صحيحا. فالذبيحة فيها كانت مقدسة بالطبع لا لوجهتها القربانية، بل لأنها كانت حيواناً من فصيلة مقدسة. وطالما أن القدسية الطبيعية لبعض فصائل الحيوان كانت عنصراً حياً في الدين الشمسي فليس من الواضح ما إذا كانت المقدسات تنتمي إلى الإله وينبغي أن يكون مصيرها النهائي للمذبح.

كان المفهوم الخاص بالفصائل المقدسة والأفكار القديمة عن المحرمات قد نسبت في الوثنية اللاحقة ولم تعد العبادات القائمة عليها مفهومة. ومن ناحية أخرى كانت الفكرة الحديثة نسياً عن الملكية قد تبلورت وبدأ تلعب دوراً رئيساً في كل من الدين والحياة الاجتماعية. فلم تعد الذبيحة شيئاً مقدساً بطبيعتها وليس للإنسان إلا حقوق محدودة عليها وينبغي عليه أن يعاملها

كصديق مفيد لا ككائن مُستعبد، لكنها خرجت من الملكية المطلقة للتابع والتي كان يحق له بمقتضاها أن يتخلص منها وقتما شاء. وكانت الذبيحة قبل تقديمها شيئا عاديا، ولم تكن تتحول الى القدسية إلا باختيارها للمذبح كقربان. من ثم فإذا كان مالك الخروف أو الثور يفقد الحق في أكل لحمه أو بيعه بمجرد تقديمه على المذبح فلا يمكن البحث عن تفسير لذلك إلا بافتراض أنه كان يتنازل عن حقه في ملكيته لطرف آخر، أي للإله. كانت القدسية تفسر بمعنى هدية من ممتلكات المرء تقدم للإله، وكل ما كان يتم إخراجه بمقتضى القدسية من الاستعمال العام كان ينظر اليه على أن مالكه قد تغير. ذم القرايين العادية وشحمها أو كل لحمها في حالة المحرقة كان يتم إخراجه من نطاق الاستخدام البشري؛ لذا كان يعتقد أنه أصبح ملكا للإله وكان يحفظ له. من ثم فلا بد أن حرق اللحم والشحم كان يعتبر وسيلة لتوصيلهما للإله؛ وبمجرد التوصل الى هذا الاستنتاج انفتح الطريق لإدخال المباداة الحديثة التي كان الحرق يتم فيها على المذبح. وكان تحول المذبح الى موقع يلتهم عليه لحم القربان علامة على الاستقرار النهائي لنظرة جديدة للقدسية تقوم على عقيدة الملكية التي لم تعد حرمة المقدسات فيها تستند الى نوعها الفطري الخارق للمألوف، بل الى ملاءمتها لاستخدام الآلهة وخدمتها. ولا غرابة في انتشار هذه النظرة، ففي كل مجال في المجتمع القديم نجد أنه بمجرد رسوخ مفهوم الملكية ونقل الملكية من شخص لآخر بدأت في ابتلاع كل الصيغ السابقة للعلاقات بين الأشخاص والأشياء. إلا أن توفيق المؤسسات القديمة مع المفاهيم الجديدة نادرا ما يمكن

تحقيقه دون ترك التناقضات الداخلية بين القديم والجديد وهو ما يؤدي في النهاية الى التحلل التام للنسق المتنافر.

في حالة القسرايين العادية كانت النظرية التي ترى أن المقدسات ملك للإله وأن قدسية الأشياء العادية تشير ضمنا الى تقديمها منحة من الإنسان لإلهه تطبق دون صعوبة تذكر. فكان من المفهوم أن الذبيحة كلها على المذبح مهداة للإله وقد قبلها، إلا أن الجزء الأكبر من لحمها يرد للعابد ليتم التهامها قربانيا باعتبارها شيئا مقدسا على مائدة الإله. وكان هذا التفسير يتفق تماما مع مفهوم الإله بوصفه ملكا أو سيدا مطاعا هيكله هو البلاط الذي يجلس فيه ويتلقى فروض الولاء من رعاياه وتابعيه ويرفه عنهم بكرم ضيافة ملكي. لكنه لا يقدم تبريرا لأشد سمات القربان تميزا، ألا وهي رش الدم على المذبح وحرق الشحم على الموقد المقدس. فهما طبقا لهذا التفسير غذاء الإله؛ ومن ثم كان الإله يعتمد على الإنسان في غذائه اليومي مع أن كل الطيبات التي يتمتع بها الإنسان كان يعزوها لفضل الإله. وهذه هي نقطة الضعف في الرأي الشائع عن القربان والذي أثار سخط واضع المزمور الأول وأمد الكتاب الساخرين اللاحقين من أمثال لوسيان بمادة للسخرية. وقد فسرت هذه المعضلة بتفسير روحاني يرى في هدية المذبح مجرد رمز وأن القيمة الحقيقية للتقدمة تكمن في الولاء الراسخ في قلب العابد والذي يعبر عنه بالتقدمة التقليدية. إلا أن دين العامة لم يتخذ موقفا على هذه الدرجة من الدقة، وكانت الفكرة السائدة في الطقس لدى أغلب الأنباغ حتى في إسرائيل قبل السبي أن التقدمة العينية كانت تمثل إشباعا ماديا للإله وأن التقدعات الوفيرة كانت وسيلة فعالة لإرضائه. وطالما أن القربان



كان قداسا اجتماعيا تؤديه الجماعة فقد وجد هذا المفهوم مايقابله فى مفاهيم الأخوة الدينية التى تعرضنا لها فى المحاضرة السابعة.<sup>١</sup> أما فى القران الشخصى فلم يكن هناك مايرفع التعامل الى مستوى صفة مجردة لامكان فيها للاعتبارات الأخلاقية، إلا أن التفاهم بين العابد وإلهه ظل قائما من خلال طقوس من نوع مادى خالص. وكانت هذا النظرة السطحية للدين تجدى فى قصور الرخاء، إلا أنها لم تكن تصمد للجدل الجاد حيث تبين أن الدين يجب أن يحسب حساب سخط الآلهة. وفى مثل هذه الظروف اضطر البشر لاستنتاج عدم جدوى السعى لتهدئة غضب الإله بإهدائه أشياء متوفرة أصلا لدى الآلهة باعتبارهم سادة الأرض. فلم يكن يهوه وحده هو الذى يقول: «ولن آخذ عجلا من بيتك ولا أغنام من حقولك، فكل حيوان بالغاب ملكى والماشية على ألف تل». وكانت البعول أيضا سادة للطبيعة، وحتى من وجهة النظر الوثنية كان من السخف افتراض أنهم يعتمدون على إناوات أنباهم. موجز القول إن نظرية إهداء القران لم تكن كافية لتفسير القاعدة التى تقضى بأن القران هو الشكل الوحيد الفعال من بين كل المبادات حتى فى الديانات التى لم تدرك مآدركه أنبياء بنى إسرائيل من أن مايريد الرب الحق من عباده ليس تقديما عينية، بل 'نشر العدل وحب الرحمة وأن تسير مع إلهك فى تواضع'.

وإذا كانت نظرية القران بوصفه عطية أو إناوة تؤخذ من ممتلكات الإنسان وتقدم للإله غير كافية حتى بالنسبة للتقدمات العادية، فقد كانت أيضا غير كافية لكى تطبق على المحرقة وبصورة خاصة على القران الأدمى. فمن الافتراضات الشائعة أن المحرقة كانت أشد فعالية من القرابين العادية لأن العطية المقدمة للإله

فيها كانت أكبر. ولكن حتى في القرابين العادية كانت الذبيحة كلها توهب للإله؛ وفي المحرقة وحدها كان الإله يحتفظ بكل شيء لنفسه، في حين أنه في القرابين العادية كان يدعو العابد للمشاء معه. ولا يبدو أن هناك سببا في عقيدة الإثاوة القربانية لأن يكون هذا الفارق في صالح المحرقة. وفي حالة القرابين الأدبية أدت نظرية العطية إلى نتائج سخرية بل مقززة أيضا - سخرية لأنها تذهب إلى أنه بما أن الوليد البكر أعز على المرء من كل ما يملك فإن حياة هذا الوليد هي أعلى هدية يمكن للمرء أن يهبها لإلهه، وهو أمر غير مقبول ومقززة حيث حيث تفترض أن قربان الأطفال باعتبارها تقدمات نارية كانت هدية غذائية لإله يحب لحم البشر.<sup>٢</sup> مثل هذه النظرة البغيضة لطبيعة الآلهة لا يمكن القول بأنها تتفق والطابع العام للديانات السامية القديمة والذي ينبغي الحكم عليه من خلال الأنماط العادية للعبادات لا من خلال الطقوس الاستثنائية. وإذا كان التصور المعتاد للآلهة هو أنها وحوش آكلة للحوم البشر فإن الطابع العام للطقس تغلب عليه الكآبة والرعب، في حين أنها كانت تتسم في حقيقتها بالمرح والشفقة. ونستنتج من ذلك أن الملك آكل للحوم الأطفال لديانة ملُحُّ اللاحقه يدين بصفاته الوحشية لا للمبادئ الجوهرية للديانة السامية، بل للمنطق الزائف الذي يمتد نظرية العطية القربانية لتشمل طقوسا لاتصلح لها. وهذا الاستنتاج يجد مأيبره حين نجد أن القرابين الأدبية على الرغم من أنها كانت معروفة في العصور الأقدم إلا أن الطقس القديم كان يقضى بحرقها خارج الخيمة - وهو دليل واضح على أن لحمها لم يكن يعتبر تقديمًا غذائية للإله.<sup>٣</sup>

إذن فدخول مفاهيم الملكية في العلاقات بين البشر وآلهتهم يبدو وكأنه أحد

الانحرافات المصيرية في تطور الدين القديم. ففي بداية الفكر الإنساني، كان هناك لبس بين ماهو طبيعي وماهو خارق للطبيعة، بين ماهو مادي وماهو روحاني، وأدى هذا اللبس الى نشأة فكرة القدسية القديمة التي أوحى بالفكرة التي ترى أن التأثيرات الخارقة للطبيعة سررت كالمعدوى من بعض الماديات. وكان تجاوز هذا المفهوم البدائي ضروري بالنسبة للتقدم الإنساني، وليس أمامنا لأول وهلة إلا أن نرى خيرا في دخول المفهوم الذي يرى أن المقدسات محرمة على الإنسان لأنها مخصصة للآلهة وأن الخطر المائل في هتك حرمتها لا يرجع الى أى تأثير خارق للطبيعة مصدره الشئ المقدس مباشرة، بل الى غضب إله لا يسمح بالمساس بممتلكاته. وكان هذا التعديل مفيدا بلاشك، لأن الخوف الغامض من المجهول الخارق للمألوف، وهو خوف كان من القوة في المجتمع البدائي بحيث كان يصيب التقدم من أى نوع بالشلل ويجرف الإنسان بعيدا عن هدفه المشروع لإخضاع الطبيعة لمنفعت، تلقى ضربة مصيرية بمجرد أن بدأ إرجاع كل الحوارق لإرادة آلهة وقوى معروفة يخضع حوارها مع الإنسان لقوانين ثابتة. لكن هذه القوانين كان يعتقد أنها تقوم في معظمها على مبدأ الملكية؛ لأن فكرة الملكية تضمنى الطابع المادي على كل مايلمسه، وكان دخولها الى الدين سببا في استحالة سموها لمرتبة المفاهيم الروحانية عن الإله وعلاقته بالإنسان على أساس الدين التقليدي. ومن ناحية أخرى، كانت الفكرة الأقدم من التوحد بين الإله وأتباعه، والتي كانت تتراجع شيئا فشيئا في ظل نظرية العطية القربانية، تشتمل على عنصر للحقيقة الثابتة مغلف في تجسيد شديد البدائية، وبالتالي فإن كل جهود الوثنية القديمة لإيجاد وسيلة أفضل للحوار مع القوى

الإلهية كانت ترتبط بها وتستحوذ على أنماط القرابين وسماته التي تتضمن ماهو أكثر من مجرد تقديم إتاوة عينية للإله. ولما كانت الحاجة الى ماهو أكثر من عطايا المذبح العادية التي يتم تقديمها غير ماثلة في أذهان البشر، بل فرضت نفسها عليهم في صورة أزمت خطيرة وخاصة في أوقات الخطر حين كان الإله يغضب على شعبه أو حين كان لا بد من التأكد من أنه ليس غاضباً، بدأ الاعتقاد بأن كل المبادات التي تذهب الى ماهو أبعد من تقديم عطايا أو أداء إتاوة لها طابع تكفيرى خاص، أى موجهة لا لمجرد الحفاظ على قدر معقول من التفاهم مع الإله بل لتجديد هذا القدر إذا ضعف.

و حين تؤخذ هذه الفكرة عن التكفير بهذا الشكل الشديد العمومية لا يكون هناك خط واضح يميز قرابين التكفير عن القرابين العادية؛ فالوسيلة المتبعة في الحياة اليومية لرفع معنويات إنسان تكفى لإعادته لمعنوياته المرتفعة إذا استخدمت بصورة مثابرة. وفي ضوء هذا التشبيه فإن مجرد العطية المقدمة في لحظة مناسبة أو ذات أهمية أعلى من اللحظات العادية كان يعتقد أنها كافية لتهدئة غضب الإله؛ وكان يعتقد أن كل القرابين لها اثر تكفيرى هام، وكانت قيمة قرابين التكفير الخاصة تقدر على أساس أنها تكلف العابد أكثر من تكاليف التقدمة اليومية. وقد رأينا أن هذه النظرة كانت تنطبق حتى على القرابين الأدبية في بعض الحالات؛ وكانت الفكرة القائلة بأن كل اعتداء على الإله يمكن تقديره بثمن ودفع تعويض معين منه تنفق ومبادئ التشريع القديم الذي يتعامل مع الاعتداء على الأفراد على أساس مبدأ الرد بالمثل، لكنه يعترف بالقاعدة التي تقضى بأن الطرف المتضرر قد يتنازل عن حقه في الرد بالمثل نظير تعويض يتلقاه

من المعتقدى. إلا أنه ليس من مبادئ التشريع القديم إجبار الطرف المتضرر على قبول تعويض مادي عما أصابه من ضرر؛ وبالتالي ليس هناك نسق ديني يمكن اعتباره كاملاً دون أن يكون له وسيلة أكثر فعالية لتهدئة سخط الإله من التقدمة أو التعويض المادي. والحقيقة أن كل الأديان القديمة كانت لها احتفالات قربانية من هذا النوع الأشد فعالية، وفكرة استرضاء الإله بتقدمة إما لا وجود لها فيه على الإطلاق أو أنها لم تغلب على مغزى الطقوس؛ وهذه هي القرابين التي ينطبق عليها الاسم المميز «قرابين التكفير».

من المفترض في بعض الحالات أن قرابين التكفير الخاصة لم يكن لها وجود في الديانات السامية القديمة وأنها ظهرت لأول مرة حين بدأت نظرية العطفية القربانية في الزوال. إلا أن هذا الافتراض غير معقول في حد ذاته ولا يتفق والشواهد التاريخية. فمن غير المعقول أن تكون العطفية أقدم وسيلة معروفة لاسترضاء إله فاضب، فالتكفير بالغرامة في الحياة اليومية ظهر في حقبة متأخرة نسبياً ولم يحدث أن نسخ القانون العام نسخاً تاماً؛ ومن المؤكد مما تبين لنا من ملاحظة النمط القديم للمُحرقات المقدسة أن هذه القرابين لم تكن تعتبر تعويضات مادية للإله أصلاً، بل نشأت لأسباب مختلفة تماماً باعتبارها تطوراً مستقلاً لقربان العشاء الرباني البدائي الذي كان تأثيره التكفيري يتركز على الإقناع بأن من تجرى في عروقهم نفس الدماء لابد أن تربط بينهم المودة وقدر عليهم أن يكون كل منهم في خدمة الآخر بكل صور الأخوة.

نبين في مسار بحثنا أن هناك نوعين من القربان يمثلان سمات لا تتفق ونظرية العطفية ظل الساميون القدماء يمارسونهما؛ وكان يعزى لكلا النوعين تأثير في

استرضاء الآلهة. النوع الأول هو القربان السرى وتمثله فئة صغيرة من الطقوس الاستثنائية كانت الذبيحة فيها من إحدى فصائل الحيوان احتفظت حتى في العصور الحديثة بقدسيته الطبيعية التي عرفت بها منذ القدم. والقرايين من هذا النوع لا تندرج تحت نظرية العطية، فللمخلوقات المقدسة بطبيعتها ليست ملكا للإنسان، بل ملك للإله إن كان لها مالك أصلا. وقد نالت الأهمية المضافة على هذه القرايين وطبيعة تأثيرها ما يكفي من مناقشة. والنوع الآخر من التقدّمات والذي كان يعتبر أكثر من مجرد عطية يتألف من مُحَرَقَات وقرايين أخرى لم يكن لحمها ينقل للإله أو يؤكل على سماعه، بل كان يحرق خارج الخيمة أو يدفن أو يلقي به في الخلاء. وقد تناولنا هذا النوع من العبادات من وجهة نظر شكلية تتناول الفارق بين طقسها وقربان العشاء الرباني القديم وكيف كانت معظم القرايين من هذا النوع تندرج ضمن فئة العطايا القربانية بإدخال عادة حرق اللحم على المذبح أو دفنه في الغيب؛ إلا أننا لم نتحدث بعد عن كيفية تفسير هذه التعديلات المتتالية للطقس وتوحيدها مع تطور المؤسسات والفكر الاجتماعي العام. ويعد تناول هذا الجانب من الموضوع ضروريا لإتمام دراستنا لمبادئ القربان القديم، وهو ما سنكرس له ما تبقى من محاضرتنا هذه.

ينبغي أولا أن نتذكر أنه لم يكن هناك تفسير مطلق للطقس في الدين القديم. كان لابد من أداء فروض محددة، إلا أن كل فرد كان حرا في إسباغ ما يترأى له من معانٍ على هذه الفروض. والفروض الدينية الأشد تعقيدا التي تنسب إليها العبادات القربانية المعقدة في العصور اللاحقة لم تكن أنماطا وضعت للتعمير عن نسق محدد من الفكر بل كانت تطورات طبيعية نمت

تدرجياً عبر العديد من القرون، وكانت فى شكلها النهائى تحمل طابع عدد من المؤثرات تم إخضاعها لها من حقبة الى أخرى فى ظل الظروف المتغيرة للحياة الإنسانية والنظام الاجتماعى. من ثم فإن كل طقس كان يقبل أكثر من تفسير، حيث كان يتم التشبث بهذا الجانب منه أو ذاك باعتباره المفتاح لحل مغراه. لذا فلا يجب علينا أن نسمى الى وضع تفسير محدد لآى من تطورات الطقس القديم؛ فكل ما نسمى اليه هو تتبع تأثير المراحل الفكرية المتتابعة فى الطقس والذي تأكد لنا وجوده من خلال تغيرات أخرى طرأت على بنية المجتمع القديم أو بيان كيف كان يتم تفسير بعض سمات للطقس نرى أصلها التاريخى فى ضوء مبادئ أحدث، وكانت تستخدم لدعم أفكار جديدة تبحث لنفسها عن مكان معترف به عملياً.

من تحليل طقس المحرقات وغيره من قربان التكفير والذي ورد فى المحاضرتين السابقتين يتبين أن هناك مبدأ مشتركاً يجمع بين كل أنماط طقوس التكفير، ألا وهو أن الذبيحة مقدسة وأن مغزى الطقس يكمن فيما يجرى على روحه، سواء تم نقل هذه الروح الى الإله على المذبح أو عادت هى أيضاً الى الأتباع برش الدم عليهم أو بأى طقس تطهيرى آخر. وهاتان السمتان موروثتان من النمط الشديد البدائية للمشاء الريانى المقدس؛ ومغزاهما فى أقدم القربان يتسم بالوضوح التام، فالطقس يتفق مع المفاهيم البدائية تماماً، فالقدسية تعنى القربة بين الأتباع وإلههم وكل العلاقات المقدسة وكل الالتزامات الأخلاقية تعتمد على الوحدة المادية للحياة ووحدة الحياة المادية يمكن إيجادها أو دعمها باقتسام اللحم والدم الحى. والأثر التكفيرى للقربان فى هذه المرحلة المبكرة هو

أثر مادي صرف ويتكون بتجديد أو اصر القرى المادية التي يركز اليها الضاهم بين الإله وأتباعه. إلا أن هذه المفاهيم العتيقة لم تعد مفهومة في المرحلة اللاحقة من الديانة حيث كانت قرابين الذبائح التكفيرية والتقدمات التطهيرية تعتبر طقوسا استثنائية؛ وقد أسقطت هذه السمات الخاصة بالطقس القديم أو طرات عليها تعديلات في القرابين العادية، وهو ما أفسح المجال للمفاهيم المهجورة وكان يدل على تحول مادي للروح المقدسة من اللبيرة الى الأتباع. من ثم يبرز سؤال عن السبب في الإبقاء على شيء لم يعد مفهوما في نوعية غريبة من القرابين. والإجابة الواضحة أنه كان يظل باقيا بقوة العادة والسابقة.

من الشائع في مناقشة مغزى الطقوس الغريبة البدء بالتأكيد على أن قرابين التكفير هي تكفير عن الخطيئة وافترض أن الطقس كان ينطوي على رغبة في شراء الغفران الإلهي. إلا أن هذا يعد خطأ في تناول. فالسمات المميزة للقربان لمقدس لم تكن من ابتكار حقبة لاحقة كان الإحساس بالخطيئة والغضب الإلهي فيها قويا، بل هي سمات متوارثة عن نمط شديد البدائية من الديانات لم يكن للإحساس بالخطيئة فيه وجود على الإطلاق، وكان الهدف العام للطقس هو الحفاظ على رباط القدسية المادية التي تحفظ وحدة الجماعة الدينية. وما ينبغي علينا أن نفسره ليس أصل الأنماط القربانية التي كانت الحقب اللاحقة نعتبرها مقدسة، بل كيفية انشطار النمط القديم من القران الى نمطين مستقلين. وعلينا هاهنا أن ندرك أن الفارق بين التقدمات المقدسة والمادية حتى في المجتمعات المتطورة ظل يعتبر فارقا شعائريا في المقام الأول، وأن التقدمات المقدسة لم تكن قرابين عن الخطيئة بقدر ما كانت قرابين ظلت الأنماط الطقسية التي تؤدي على



المذبح فيها تعبر عن الفكرة الأصلية التي ترى روح الذبيحة مقدسة ولا تنفل عن روح الإله وأتباعه. وهكذا يتضح أن التأثير الأكبر عند العبرانيين في عصر ما قبل الأنبياء كان يعمد للمحرقات وسائر القرابين الاستثنائية كوسيلة لاسترضاء الإله؛ إلا أن هناك أثرا تكفيريا ما كان ينسب لكل القرابين؛ ومن ناحية أخرى، كان يتم تقديم قرابين من نوع مقدس في عدد من المناسبات لاستطيع أن نفترض وجود إحساس غير عادي بالخطيئة أو بالغضب الإلهي فيها. فبحرت العادة مثلا باستهلال الحملة العسكرية بتقدمة محروقة حيث كانت تعد أشد القرابين قدسية في إسرائيل القديمة؛ لكن هذا لم يكن ينم عن أي إحساس بأن الحرب كانت حكما إلهيا ودليلا على غضب الرب.<sup>٤</sup> بل يبدو أن القرابين كان يهدف إلى مباركة المحاربين؛ فالعبارة العبرية التي تعني بدء الحرب هي 'قدش ملحما' أي 'مباركة الحرب'، والمحاربون مباركون ولهم حرمة خاصة.<sup>٥</sup> من ثم لا بد من افتراض أن المحرقة ما هي إلا تعديل يماثل ماسبق تفسيره لنمط قديم من العشاء الرباني المقدس.<sup>٦</sup> وكان الإغريق أيضا يبدأون حروبهم بقرابين من أقدس الأنواع؛ والحقيقة أن الذبيحة الأدمية حسب قول فيلاركوس<sup>٧</sup> كانت مألوفة في عصر من العصور ولا تصدق على العصور التاريخية ككل؛ ولكن لاشك عندى في أن عبارة فيلاركوس تتفق مع تقليد واسع الانتشار ربما كان ينشأ لو كانت التقدميات التي تقدم في مناسبة الحرب من النوع الاستثنائي المقدس الذي ترتبط به أساطير القرابين الأدمي.<sup>٨</sup> وأول ما يخطر على البال من الأمثلة على قول فيلاركوس هو قربان افجينيا؛ ويلاحظ هاهنا أن كل أشكال الأسطورة تتفق على ضرورة أن يكون أعضاؤهم قد اقترف إثما خطيرا حتى

يفرض عليه قربان مخيف كهذا، في حين أنها لا تتفق على ماهية هذا الإثم. من ثم فمن الممكن الظن بأن القربان المقدس في القصة الأصلية كان عبارة عن التمهيد العادي لحملة عسكرية وأن الحقب اللاحقة لم تجد للقربان مبرراً إلا التكفير عن إثم جليل.<sup>٩</sup>

ولو سأل سائل لماذا كان التمهيد العادي لحملة قربانا من النوع الاستثنائي المقدس الذي كان يعتقد أن له صلة خاصة بالخطيئة فالإجابة هي أن الطقوس ثبتت بسابقة شديدة القدم ترجع إلى عصر كانت كل القربان فيه من نوع مقدس وتتضمن قتل روح مقدسة. وكان كل قربان في ذلك العصر سرا رهيبا ولا يؤدي إلا في مناسبات لها خطرها حيث كان من الضروري لصلة القربان بين كل من أفراد الجماعة، إما كان أو بشرا، أن تكون قوية ومتجددة بقدر المستطاع. وكان اندلاع الحرب من هذه المناسبات ويمكن الحدس بأن قاعدة استهلال الحملة بقربان ترجع إلى أشد العصور بدائية.<sup>١٠</sup> لذا فالطقس الذي كان يراعى في القربان في مثل هذه المناسبة كان يحميه تقليد راسخ وكانت الذبيحة لا تزال تعامل على المذبح بكل ما كان يميز الطقوس القديم كقدسية دمها الذي كاد يوازي قيمة دم الإنسان وذلك بعد أن توقف الاعتراف بالقدسية العامة لكل الحيوانات من النوع القرباني في الحياة العادية. كما أن القربان من النوع الاستثنائي التي كانت الذبيحة فيها تعامل كأنها بشر أو كان يتم رش دمها في طقس بدائي على الأتباع، أو كان لحمها أقدس من أن يؤكل، استمر تقليدها في كل المناسبات التي كانت تتطلب قربانا بمقتضى قاعدة شديدة القدم ترجع إلى عصر كانت القدسية الطبيعية للأنواع القربانية فيه لا تزال معترفا بها. وفي مثل هذه الحالات كان

الطقس القديم يخضع لحماية عادة شديدة القدم؛ ففى حين ليس هناك ما يحول دون ظهور نمط أحدث من الطقوس فى مناسبات لم تكن لها سابقة قربانية قديمة كذلك التى نشأت لأول مرة فى ظل الحياة الزراعية حين تدأعت القدسية القديمة للمحيوانات الداجنة نداعيا تاما. فكانت القرابين أشد شيوعا عند الأمم الزراعية منها عند الأمم الرعوية فى القدم، أما عند الساميين الزراعيين القدماء فكانت للناسبات التى تتطلب قرابين من نوع استثنائى أو تكفيرى قليلة ويمكن اعتبار أنها تتفق والناسبات النادرة التى كان موت الديبحة فيها مطلوبا بمقتضى القواعد التى استنها أسلافهم البدو.

ويمكن القول إن هذا ليس إلا افتراض لكنه تتوفر فيه شروط الافتراض المشروع بانفراضه لأمر له سبب معروف ومؤكد ولقوة السابقة التى تمكنت دائما من الإبقاء على أنماط دينية ضاع معناها الأصلى. وفى بعض الحالات نجد من الواضح أن الطقوس من النوع الاستثنائى الذى ربطته الحقب اللاحقة بمفاهيم الخطيئة والتكفير لم تكن إلا صورا حديثة لقرابين مقدسة بدائية ظلت باقية بفعل قوة العادة وحدها دون أى مغزى عميق يتفق والقدسية التكفيرية لنوعها. وهكذا فإن قرابين التكفير السنوية التى كان يحتمل بها بطقوس استثنائية عند معظم الشعوب القديمة لا ينبغي إرجاع أصلها الأول الى إحساس متنام بالخطيئة أو الخوف من غضب الإله بالضرورة، ولو أن هذه الأسباب ساعدت فى حقب لاحقة على مضاعفة مثل هذه العبادات وزيادة الأهمية المضافة عليها، لكنها فى الغالب ليست إلا بقايا قرابين سنوية قديمة لاقتسام جسم حيوان مقدس ودمه. ففى بعض هذه الطقوس كما رأينا فى المحاضرة الثامنة<sup>١١</sup> تم الاحتفاظ بنمط

اقتسام لحم أقدس من أن يؤكل إلا في طقس سرى؛ وفي غير ذلك كانت هناك ولو سمة واحدة في قربان التكفير السنوي تفصح عن ارتباطه بأقدم أنماط القربان. ومن الخطأ افتراض أن الأعياد الدينية السنوية لا ترجع إلا إلى بدايات الحياة الزراعية بدورتها السنوية من البذر والحصاد؛ فالقربان المقدسة السنوية موجودة في كل بقاع العالم وليس عند الأجناس الرحوية وحدها بل عند قبائل الصيد البدائية التي لم تتخط المرحلة الطوطمية أبداً. ١٢ ومع أن بعض هذه القربان المقدسة الطوطمية تتضمن اقتساماً حقيقياً للحم حيوان مقدس ودمه إلا أن الحالة الأكثر شيوعاً حتى في هذه المرحلة البدائية للمجتمع هي أن اللبنة شبه الأدمية كانت تعد أقدس من أن تؤكل، وبالتالي كانت تحرق أو تدفن أو يلقي بها في مجرى مائي، وهو ما كان يحدث بالنسبة لغالبية قربان التكفير السامية. ١٣ ومن الخطأ أن تربط قربان التكفير الشديدة البدائية هذه بأية مفاهيم صريحة عن الخطيئة والغفران؛ فهي ترجع في أصلها إلى مفهوم طبيعي بعث للقدسية ولا معنى لها إلا أن وحدة الروح في الجماعة الدينية عرضة للبلوى وينبغي تجديد مداها ودعمها من حين لآخر.

وبين قربان التكفير السنوي عند الساميين الأكثر تطوراً وهي ليست قربان سرية بحيوان 'لمجس' لكنها تحمل سمات القلم السحيق نجد أن الصدارة للنصح العبراني بشهر نيسان في الربيع حيث يتضح الطابع البدائي للتقدمة من تفاصيل الطقس ١٤ ومن تزامن مواسمه مع موسم القربان العربية بشهر رجب. وفي قبرص وفي مستهل أبريل كان يتم تقديم شاة لعشتار (أفروديت) في طقس يحمل سمات قربان التكفير بصورة واضحة. ١٥ وكان العيد السنوي الرئيس في

الحبيرة هو عيد "المحرقة" في الربيع، وكانت الحيوانات تحرق حية فيه، وهو طقس قديم تناولناه في المحاضرة السابقة. وعند أهل حران كان النصف الأول من شهر نيسان يتميز بسلسلة من قرابين استثنائية ذات طابع تكفيرى.<sup>١٦</sup>

مثل هذا التزامن الواضح في موسم طقوس التكفير السنوية الكبرى لدى جماعات الساميين لا يدع مجالاً للشك في شدة قدم هذه العبادة. وفيما عدا ذلك فإن موسم قرابين التكفير السنوية ليست عينة إلا بقدر ما يرتبط التزامنها مع موسم توالد الحيوانات بذبح الحملان الرضيعة وغيرها من الحيوانات الصغيرة كقرابين تكفير. وهذه النقطة لها بعض الأهمية باعتبارها دليلاً غير مباشر على قدم قرابين التكفير السنوية. والسبب الذي يقدم غالباً لتبرير ذبح الحيوانات الصغيرة أن الإنسان يزيح بذلك عن كاهله التزاماً دينياً بأرخص التكاليف، وهو تبرير لا يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد؛ في حين أن قياس ذلك على قتل الأطفال الذي لا يعتبر قتلاً عند كثرة من البدائيين إذا تم بعد الولادة مباشرة يبين ضرورة اختيار عجول أو حملان حديثة الولادة للتقرب بها في تلك الحقب البدائية التي كانت روح الحيوان الداجن فيها لا تقل قدسية عن روح أحد أبناء القبيلة. واختيار موسم سنوى للقربان يتزامن مع موسم التوالد قد يحال بالتالى الى حفة كان الذبح القربانى فيها لا يزال حدثاً نادراً ورهيباً ينظمين أعباء كان الأتباع ينظلمون الى خفضها بكل وسيلة الى أضيق نطاق ممكن.

والنقطة التى تناولتها من قبل عن أن القرابين ذات النمط التكفيرى لا ترتبط بالضرورة بالإحساس بالخطيئة تبرز جلية في حالة قرابين التكفير السنوية. فكان التكفير السنوى في يوم الغفران الكبير عند العبرانيين في ظل التشريع يهدف

الى التكفير عن الشعب جميع خطاياهم،<sup>١٧</sup> أى غسل الإثم من كل الخطايا التى تم اقترافها طوال العام ولم تكفر عنها التوبة أو قرابين التكفير الخاصة الموجهة لأثام معينة وفقا لتفسير المشنا<sup>١٨</sup>؛ ولكن هناك القليل من بقايا هذا الرأى فيما يتصل بقرابين التكفير السنوية عند الساميين الوثنيين؛ ويبدو هذا التفسير حديثا حتى فى العهد القديم. فيوم الغفران عبادة أحدث من الفصح؛ ومع أن الدم المرشوش فى الفصح يؤدي الى الحماية إلا أن التشريع لا يفرض أى شكل من أشكال الذل والندم كذلك التى يفرضها الطقوس الأحدث. وقد فرض النبی حزقيال الذى يعد ما وضعه لبني إسرائيل من تشريعات لدى خروجهم من الأسر أقدم من تشريع اللاويين احتفالين سنويين للتكفير فى الشهرين الأول والسابع<sup>١٩</sup>؛ إلا أن الهدف من هذه الطقوس يكمن فى رش الدم على مختلف أجزاء الهيكل بفرض 'مصالحة البيت'. وهذه الإشارة الى القران تعاود انظهور أيضا فى بالإصحاح ١٦ من سفر اللاويين؛ فرش الدم فى يوم الغفران 'يطهر المذبح ويقده من نجاسات بني إسرائيل'.<sup>٢٠</sup> وهنا يتم إقحام مفهوم مادی أقدم للطقس ولاصلة له بغفران الخطيئة؛ فالنجاسة فى الطقوس اللاوى ليست مفهومًا أخلاقيا. ويبدو أن قدسية المذبح عرضة للفساد ونحتاج الى التجديد سنويا بنضح الدم المقدس عليه - وهو مفهوم يصعب تبريره بالتعاليم العليا للعهد القديم، لكنه واضح تماما باعتباره موروثا من أفكار بدائية عن القران وتتم فيه إعادة تطهير من المذبح والأتباع بصورة دورية بنضح الدم المقدس (أى دم العشيرة) عليهم بغرض تجديد الرباط الروحي بين الإله الذى يمثله المذبح والأتباع من عشيرته. وهذا هو المفزى من النضح السنوى للم أحد أفراد القبيلة، وهو أمر

كانت تفرضه عدة مذابح قديمة كما يظالغنا ثيوفراستوس،<sup>٢١</sup> وأيضا من النضج السنوى الذى لا يكون الفلو فيه إنسانا، بل حيوان مقدس أو شبه آدمى.

ولم تدرك الحقب اللاحقة من الديانة القديمة من كل ذلك سوى أن التراث القديم يفرض طقوسا سنوية محددة ذات طابع غريب ورميب أحيانا باعتبارها أمرا محتوما للحفاظ على علاقات طيعية بين الآلهة وجماعة الأنباع. وكان يعتقد أن إهمال هذه الطقوس يؤدي الى غضب الآلهة؛ فكان أهل قرطاجة مثلا فى محنتهم فى الحرب مع أهائوكليس يعتقدون أن كرونس كان غاضبا عليهم بسبب استبدال صبيد بالأطفال النبلاء الذين كان قد فرض عليهم أن يكونوا فدوا له. ولكن لا يبدو أنهم كانوا ينظرون الى ماوراء ذلك ليستنتجوا أن الإله ماكان ليفرض قرابين دورية بهذه القيمة إلا للتكفير عن خطايا شعبه التى لا تنتهى. وكانت الديانة القديمة تحكمها السابقة حتى أن الإنسان لم يكن بحاجة لتفسير أخلاقى كافٍ حتى لأشد فروض الطقوس المتوارثة فداحة؛ فكان يقنع بتفسيرها بأسطورة ما توضح له كيف نشأ الطقس. لذا فإن ديودورس حين يذكر القرابين الأدمية القرطاجية يرى أنها ربما كانت تحفظ ذكرى التهام كرونس لأبنائه<sup>٢٢</sup> ويسلو من نصوص فيلوبيليوس أن الفينيقيين أنفسهم كانوا يرجعون عادة التقرب بالأطفال الى سابقة فرضها الإله إيل الذى يعتبره الإغريق هو كرونس نفسه.<sup>٢٣</sup>

ويبدو أن رأى الشائع عند الساميين عن قرابين التكفير السنوية هو أنها إحياء لذكرى مأساة إلهية، هى موت الإله أو الإلهة نفسها.<sup>٢٤</sup> وأصل مثل هذه الأساطير يعجد ما يفسره فى طبيعة الطقس. فلم يكن موت الإله فى الأصل سوى

موت الفدو شبه الأحمى؛ ولكن حين استغلق ذلك على الأنهام أصبح يمتد أن  
 القربان التكفيرى يعبر عن مأساة تاريخية قتل فيها الإله. لذا فإن ذبح أحد  
 الأباطل سنويا كبديل عن فجع عذراء قربانا لإلهة المدينة في لاوديسيا يرتبط  
 بأسطورة فحواها أن الإلهة كانت عذراء تم ذبحها قربانا لتطهير أساس المدينة  
 ثم أصبحت تُعبد كتميمة لها مثل الإلهة ديلو بقرطاج؛ إذن فموت الإلهة  
 نفسها هو الذى كان يتجدد سنويا فى الطقس التكفيرى. ونفس هذا التفسير  
 ينطبق على مشاهد تصويرية كذلك التى تحدثنا عنها فى المحاضرة السابقة<sup>٢٥</sup>  
 حيث كان الإله يحرق كل عام فى هيئة تمثال، لأن إحلال تمثال محل قربان آدمى  
 أو محل فدو يمثل إلها كان أمرا شائعا فى الديانات القديمة والهمجية.<sup>٢٦</sup>

كما أن الحداد السنوى على تموز أو أدونيس والذى يعد أقرب مثال للمصوم  
 والمذلة فى يوم الغفران المبراتى من حيث الشكل هو الذكرى التصويرية لمأساة  
 إلهية يشارك الأتباع فيها بالنواح والبكاء. أما ارتباط طقوس 'الأدونيسات'<sup>٢٧</sup>  
 السامية بعمل قربانى كبير فقد يستنتج بناء على مبادئ عامة؛ ويستنتج أن  
 القربان كان تكفيرا من حيث الشكل من رواية لوسيان عن طقس ييلوس؛ 'بعد  
 أن يفرخوا من النواح يبدلون بحرق قربان'<sup>٢٨</sup> لأدونيس كما يفعلون مع الميت  
 -من ثم فالقدمة كانت مُحَرَّقة كما هو الحال فى سائر قربان التكفير السنوية،  
 وقد تنطبق على قربان الخنزير السنوى فى الثانى من أبريل بقبرص والذى يرتبط  
 جوانيس ليديوس بينه وبين أسطورة أدونيس.<sup>٢٩</sup>

من ثم يبدو لنا أن الأدونيسات لم تكن سوى نوعا خاصا من قربان التكفير  
 السنوى توارى فيه القربان لتطفى لوازمه الشعبية والمساوية.<sup>٣٠</sup> فالأسطورة



وعرض الإله الميت في هيئة تمثال<sup>٣١</sup> وعملية النواح التي كانت تملاً الشوارع ولم تكن قاصرة على قدس الإله طغت على الخيال طغياناً كبير كثيراً من قربان التكفير القديم بالهيكل وأصبحت أحد أشد أجزاء الدين الشعبي رسوخاً وعمقاً. ٣٢ وفي أواخر العصور الوسطى، وفي عام ١٠٦٤ م ثم في ١٢٠٤ م، يسجل المؤرخ العربي ابن الأثير<sup>٣٣</sup> بعض الصور المتفرقة لإحياء النواح القديم على الإله الميت على نطاق واسع. ففي الحالة الأولى انتشر تهديد غامض من أرمينيا إلى خوزستان بأن كل بلدة لم تبك على 'ملك الجان' الميت ستفنى عن آخرها؛ وفي الحالة الأخرى اجتاحت وباء قاتل أجزاء من الموصل والعراق، وقيل إن امرأة من الجن قدعى أم عنقود فقدت ولدها وأن كل من لا يكيه يصيبه الوباء. وكانت صيغة البكاء على النحر التالي: «الصفح يأم عنقود، مات عنقود ولم نكن نعرف».

ونرى من جانبنا أن السمة المميزة لهذه الأنماط المتأخرة تنفق وروح الوثنية السامية القديمة تماماً. فلم يكن الحداد نميراً عفويًا عن التعاطف مع المأساة الإلهية، بل كان إجبارياً يفرضه الخوف من الغضب قوى خارقة. ومن الأهداف الرئيسة للناتحين التبرؤ من المسؤولية عن موت الإله -وهي نقطة عرضت لنا من قبل في سياق الحديث عن القرابين شبه الأدمية ومنها 'قتل الثور بأثينا'.

وعندما طوى النسيان المغزى الأصلي للطقس شبه الأدمي وبدأ تفسير موت الإله بالتاريخ الأسطوري باعتباره شيئاً ينتمى إلى أغوار الماضي البعيد استمر الحداد الإجباري مع قربان التكفير السنوي بحكم التعود، وربما أدى إلى ظهور تأويلات شتى لا تخرج في نظرنا عن نطاق الحدس. ولكن ربما أمكن لنا أن

نفترض أن الاحتفالات التي كانت تفسر حينذاك بأنها إحياء لذكرى مأساة أسطورية لم تستطع أن توحى لجمهور الاتباع بأية أفكار أخلاقية تسمو على الأفكار التي تجسدت في الأسطورة. فأساطير موت آلهة الساميين التي وصلت إلينا مجردة من أى مغزى أخلاقي، ومن المؤكد أنها كانت تعجز عن إثارة إحساس أصمق من مجرد تعاطف شعوري غامض أو اقتناع سوداوي بأن الآلهة نفسها لم تكن معفاة من القانون العام للمعاناة والموت. ونرى كغيرنا أن الإحساس الغالب في هذا الصدد كان نفس الإحساس الذي لاحظنا بقاءه في آخر مظاهر الشعور الوثني - أى الشعور بأن الإله المكلوم هو إله غاضب قد يصب جام غضبه عشوائيا على كل من لا يبرئ نفسه من شبهة اللوم.

ويبدو أن الحداد السنوي على الإله الميت عند الساميين الزراعيين حيث كان البعل يُعبد في المقام الأول باعتباره مانع النماء والحياة للنبات كان يرتبط في الغالب بالزراعة ودورة الأعياد الزراعية. فكل العمليات الزراعية في ديانة البعل، وخاصة الحصاد وقطف العنب، كان يعتقد بالضرورة أنها اقتراب من مقدسات الإله ويجب اتخاذ تدابير دينية خاصة في القيام بها.<sup>٣٤</sup> لذا فإن قربان التكفير الخاص بالفصح في الربيع عند العبرانيين والذي ينتمى في أصله لمرحلة ما قبل الزراعة في تطور للجنس السامي كان يرتبط في نسق أسفار موسى الخمسة بافتتاح موسم حصاد الحبوب، كما أن يوم الغفران الكبير يسبق عيد قطف العنب. وقد أتى الأماذ فريزر بكم كبير من الشواهد تربط الأدونيسات - أو بعض أنواعها<sup>٣٥</sup> - بحصاد الحبوب؛ فكان يعتقد أن موت الإله يتكرر سنويا متمثلا في قطع السنابل الإلهية.<sup>٣٦</sup> كما يبدو أن البكاء على 'عنفود' هو

آخر صورة لقربان قديم كان يقدم مع قطف العنب. ولايسعنى فى هذا المقام إلا أن أمس هذه النقطة من بعيد لأن التطورات الدينية المرتبطة بالزراعة تخرج عن نطاق كتابنا هذا. وخوف الأتباع من أن يؤدي إهمال ما ألفوا من طقوس الى كارثة يعد أمراً مفهوماً فى حالة إيمانهم بأن العمليات الضرورية للزراعة تؤدي الى القضاء على جزء من روح الإله. والحقيقة أن الرعب الذى يصاحب القداس يشبه الرعب فى حالة القربان شبه الأدمى الأصلي هذا أن الضحية التى يعانى هى ثمرة مقدسة بدلاً من حيوان مقدس.

وفى العصر الذهبى للوثنية السامية كانت كل فكرة جادة يوحى بها الاحتفال السنوى بموت الإله تختفى فى جو القصف والفرح يبعث البعل فى صباح اليوم التالى؛ وفى المصور الأشد تامة حين كانت الجوانب الأشد كآبة فى الدين هى تلك التى تتعاطف مع حالة اليأس التى غلبت على شعب متداعٍ - كالعصر الذى عثر فيه حزقيال على امرأة وريشليم التى كانت تنوح على تموز - نجد أن الفكرة القائلة بأن الآلهة نفسها غير معفاة من قوانين الموت العام وأنها فرضت عليهم إحياء ذكرى هذه الحقيقة فى معابدهم بالقربان الدموية بل الأدمية أيضاً كانت ندهم الاعتقاد بأن الدين لا يقل قسوة عن خطى الفسق الطائشة وأن حياة الإنسان تخضع لقوى لا يؤثر فيها الحب ولا تأخذها شفقة، بل لا ترضى إن تأثرت أصلاً إلا بالتضحية بسعادة الإنسان وتنازله عن أعز ما يملك. والصلة النفسية الوثيقة بين رقة الإحساس والقسوة وهى صلة يعرفها من درس العقلية الإنسانية تنضج فى الجوانب القاسية من الوثنية السامية؛ ونفس الأقداس التى كانت تضج بالمرح فى أوقات الرخاء كانت تضج فى أوقات الشدة بنحيب

الأتباع الذين كانوا مستعدين للتضحية بكل عزيز لديهم وإن كان وليدا بكرا أو طفلا وحيدا طلبا للنجاة بأنفسهم.

وقرابين التكفير السنوية في الوثنية السامية تبدو مسرحية وزائفة في مجملها حين لا تتسم بالقسوة والبغض. وكان ثبات مواعيد الطقوس الكثيرة بمواسم محددة ودون أن تكون لها صلة مباشرة بالسلوك الإنساني يضاف على الاحتفال طابعا آليا في مجمله، وبالتالي كان يحتم إما قبوله باعتباره مجرد مأساة مسرحية يتلخص مغزاها في أسطورة أو تأويله بوصفه دليلا على أن القوى الإلهية لا تتصلح مع الإنسان أبدا، بل تتسامح مع أفعالها فيما يتعلق بعمليات التكفير المكلفة التي تتجدد باستمرار. وحتى عند بني إسرائيل يبدو أن قرابين التكفير التي كانت تراهي منذ عصر مبكر لم تسهم في تطور الإحساس بالخطيئة والمسئولية الذي يميز ديانة العهد القديم. فالفصح طقس بدائي قديم، وفي العقائد المحلية كانت مناسبات الحداد السنوي كالبكاء على ابنة يفتاء - والذي كان يرتبط بالضرورة بقربان سنوي كذلك الذي كان يحيى ذكرى الموت الأسطوري للإلهة العذراء بلاوديسيا - تتكرر سنويا منذ عصور شديدة القدم. إلا أننا لا نصادف تأويلا لقربان التكفير السنوي الخاص بيوم الغفران باعتباره تكفيرا عاما عن خطايا بني إسرائيل في العام السابق إلا بعد السبي، وهو تأويل لا يوجب الفكرة الكهنوتية التي ترى أن التكفير السنوي هو إعادة تطهير للمذبح وقدس الإله في المقام الأول. وفي الكتابات الأقدم حيث يتم تأويل طقوس قرابين التكفير والطقوس الاستثنائية على أنها ترضية عن الخطايا نجد أن الإثم محدد دائما وأن طقس قربان التكفير ليس له طابع دوري ثابت، بل موجه

للتكفير عن خطيئة محددة أو عن حياة ملوثة الخطايا.

ويبدو أن مفهوم طقوس قرابين التكفير باعتبارها ترضية عن خطيئة قد نشأت بعد نسيان الإحساس الأصلي بالقربان شبه الأدمي لحيوان يميت للعشيرة بصلة قريبي ومن منظور أن روح الذبيحة تساوي روح أى عضو آدمي من أعضاء الجماعة الدينية. وقد رأينا أن الضحية حين لم تعد تعتبر مقدسة بطبيعتها أو من أقارب الإله وأتباعه ومساوية لهم، ظل الاحتفال بموتها يؤدي فى جو ديني يختلف عن الجور الذى يذبح فيه الحيوان العادى. لذا فقد كان لابد من اعتبار الضحية إما ممثلة للإله أو لأحد أفراد القبيلة بما لروحه من قدسية عند قومه. وقد ساد التأويل الأول فى قرابين التكفير السنوية الخاصة بديانات البعل، أما التأويل الأخير فهو ما كان يشار إليه فى قرابين تكفيرية كذلك التى كانت تقدم فى ظروف طارئة خاصة ولم تكن تخضع لتأويل خرافي. فكان جو الذبح فى المصور الأولى هو جو موت ولم يكن يرره إلا موافقة الجماعة كلها ومشاركتها الفعلية، أى الموافقة على الإعدام الشرعى لأحد الأقارب. ٣٧ وطراً بعض التعديل على هذه القاعدة فى المصور اللاحقة، فكان ذبح الضحية فى القرابين العادية يتم إما بيد المانع نفسه أو بيد جزارين محترفين كانوا يشكلون طائفة من الكهنة الأدنى مرتبة فى الأقداس الكبرى. ٣٨ أما المحرقات الطائفية وقرابين التكفير فظلت تذبح بيد كبار الكهنة أو زعماء الجماعة أو ممثلين مختارين لهم بحيث يظل الذبح محتفظاً بطابع العمل الدينى العام. ٣٩ ولجذ الشعور بأن الذبح يتضمن مسئولية جسيمة وينبغى تبريره بإذن إلهى عند العرب حتى فى الذبح العادى حيث لابد من البسمة، أى أن يضرب الذابح عنق

الذبيحة باسم إلهه. ٤٠ إلا أنه كان هناك تُمادٍ في هذا الشعور في كثير من قرايين التكفير حيث كان هناك حرص على ذبح الضحية بدون سفك دم أو الإيحاء بأنها قتلت نفسها. ٤١ وكانت بعض المحرقات كذلك الخاصة 'بعميد المحرقة' بالحيرة تحرق حية؛ وكانت بعض قرايين التكفير يذبح بها من فوق تل بحيث تبدو وكأنها قتلت نفسها بالسقوط من علي. وكان هذا يتم بالحيرة مع الحيوانات والقرايين الأدمية على السواء؛ ولم يكن كبش الفداء العبراني طبقاً لما ورد بالمشنا يترك للرعى حراً في البرية، بل كان يقتل بدفعه من فوق جرف. ٤٢ ونفس هذا النوع من القرايين نجده في مصر في طقس قد يرجع لأصل سامي، ٤٣ وفي اليونان في أكثر من حالة كانت الضحية فيها آدمية. ٤٤

كل هذه الأنماط من القرايين موازية تماماً لنظائرها في عمليات الإعدام الدينية، أي القتل الشرعي لأفراد من الجماعة. فكان المذنب في العصور القديمة يقتل إما رجماً بيد الجماعة كلها، وهو النمط المألوف للإعدام عند العبرانيين القدماء، أو شنقاً كما شاع عند اليهود اللاحقين أو غرقاً كما هو الحال في العقاب الروماني على قتل أحد الوالدين حيث تدهى المشيرة بمفهومها الضيق لتنفيذ حكم العدالة في أحد أفرادها؛ أو يتم التخلص منه بطريقة تتحاشى سفك الدم أو تحوّل دون إلقاء ذنب القتل على فرد بعينه. هذا التوافق بين طقس القربان والإعدام ليس وليد الصدفة؛ فكل من هذه الحالات كانت ترجع في أصلها إلى مبدأ الامتناع عن سفك دم العشيرة؛ وعندما لف الغموض مفاهيم القرابة بين الإنسان والحيوان كانت تساعد على ترسيخ المنظور الذي يرى أن الضحية قربان للعدالة وكانت تعامل باعتبار أن روحها لا تنقل منزلة عن روح

الإنسان، وتُقبل تكفيراً عن إثم الأتباع. ويزداد التوازي بين قربان التكفير والإعدام وضوحاً في حرق الضحية بأكملها أو الزج بها من فوق جرف؛ فكان الحرق هو العقاب المقرر عند العبرانيين وغيرهم من الشعوب القديمة على الآثام الدينية،<sup>٤٥</sup> وكان الزج من فوق جرف من أكثر طرق الإعدام شيوعاً.<sup>٤٦</sup>

والفكرة التي ترتبط أصلاً بإعدام أحد أفراد القبيلة ليست جزائية بالمعنى الذي نعرفه؛ فليس الهدف معاقبة المذنب بل تخليص الجماعة من أحد أعضائها الأشقياء، وهو في المادة شخص سفك الدم القبلي المقدس. فالقتل أو الزنا بالمحارم أو ما شابه ذلك من آثام تخالف قوانين الدم المقدسة هي الجرائم الوحيدة المعترف بها في المجتمع البدائي؛ أما اعتداء فرد على فرد فهو شأن القانون الخاص وتتم تسويته بين الطرفين بناءً على مبدأ العين بالعين أو التمويض عن الحسائر. أما القتل الذي نخصه باهتمامنا بوصفه نموذجاً للجريمة فهو ذنب لا يغتفر ولا يقبل التمويض عنه؛ فمن قتل قريباً له أو حليفاً يرتبط معه بعهد، سواء من عمد أو عن غير عمد، فهو آثم ولا بد من فصله عن الجماعة بالموت أو الطرد. وفي مثل هذه الحالة فإن إعدام المذنب أو طرده يعد فريضة دينية وإن لم تطبق لحل غضب الإله بالمشيرة أو بجماعة القتلة جميعاً.

وعقاب القاتل في أقدم صور المجتمع لا يتساوى مع الثأر. فالثأر يطبق على القتل غير العمد، أي قتل الغريب. وفي هذه الحالة لا تسمى عشيرة القاتل لمعرفة القاتل الفرد والقصاص منه؛ بل تحمل عشيرته كلها المسئولية عن فعلته وتثار من أول فرد تظاله أيديهم منها. أما في حالة القتل فالهدف هو تخليص العشيرة من شخص آثم اعتدى على حرمة دم القبيلة، ومن المهم هاهنا أن يتم تحديد المذنب

ومعاقبته. أما إن لم يتم التعرف عليه فلا بد من اتخاذ إجراء آخر لمحو الإثم عن الجماعة وإعادة الوفاق بينها وبين إلهها، ويوصى بتقديم قربان مقدس لهذا الغرض كما ينص سفر التثنية ٢١ لتطهير الجماعة من إثم جريمة القتل التي لا يعرف مرتكبها. ٤٧ وفي هذه الحالة كان لا بد للقريان أن يقدم في ظروف مشابهة لظروف الإعدام وأن يعد بديلا لموت القاتل الحقيقي. وكان هذا التأويل مستقرا تماما، لأن تحالف مختلف العشائر منذ تاريخ مبكر كان قد بدأ في إقرار حالات قتل لم يعد الخط الفاصل فيها واضحا بين القتل والقتل غير العمد، بين الحالة التي لا بد للمذنب فيها أن يقتل والحالة التي يمكن الاكتفاء فيها بقتل أى من قومه. وهكذا يعترف بنو إسرائيل في عصر داود ٤٨ بأن شاول ارتكب جرما يدعو للقصاص بقتله الجبعونيين الذين كانوا حلفاء بني إسرائيل. إلا أن الجبعونيين يطالبون بترضية بمقتضى قانون الثار وبأن يسلم لهم بعض أفراد بيت شاول بدلا منه. وبهذا ظهرت فكرة البذل حتى في حالة تعد حالة قتل صريحة.

وعلى ما في مناقشتنا لمبدأ الإبدال كما يطبق على القربان أن نتذكر أن القربان الخاص يعتبر أحدث من القربان العشائري وأن قرايين التكفير الخاصة التي يقدمها الفرد عن خطايه تعد طبقا دينيا حديثا نسبيا. فكانت الخطيئة الكبرى لأى فرد - والخطيئة الكبرى وحدها هي التي نهى في هذا العهد - هي الخطيئة التي تمس الجماعة كلها أو عشيرة الأئمة بأكملها. لذا فخطيئة أبناء عالى التي لا تغتفر تحملها عشيرته كلها جيلا بعد جيل ٤٩ وخطيئة عخان هي خطيئة إسرائيل، لذا كان عقابه مزجعة الجيش القومي ٥٠ وخطيئة شاول و'بيته الدامي' (أى بيته المتورط في القتل وسفك الدم) تؤدي إلى مجاعة تمتد ثلاث سنوات.



من ثم فمن شأن الجماعة أن تضيق نطاق المستولية عن الحرم وأن تتخلص من الوصمة المعدية بتحديد الإثم إما في فرد واحد أو على الأقل في عشيرته الأقربين كما هو الحال بالنسبة لعنّان الذي رجم ثم دفن مع كل آل بيته. وحين يتم إعدام أحد أفراد القبيلة لحرم اقترافه فإنه يموت بالنيابة عن جماعته لإعادة الصلات بينهم وبين إلههم إلى طبيعتها؛ إذن فالتشابه بينه وبين القربان وثيق تماماً سواء من حيث الغرض أو الشكل. وهكذا فإن الحالات التي يمكن إرجاع غضب الإله فيها إلى إثم اقترافه فرد بعينه ويتم التكفير عنه بموته تؤخذ كمثال لتفسير الحالات التي لا يمكن حصر خطيئة الجماعة فيها في فرد واحد، بل يتم التصالح فيها بالتقرب بضحية شبه آدمية حسب العادة القديمة. والتفسير القديم الذي يرى أن روح الحيوان المقدس تستخدم كوسيلة لإعادة إقرار الصلة الروحية بين الإله وأتباعه فقد مبرراته حين انزوت صلة القربى بين أجناس البشر وفصائل الحيوان في زوايا النسيان. وكان لابد من البحث عن تفسير جديد؛ وأقرب هذه التفسيرات أن خطيئة الجماعة تتركز في الضحية وأن موتها يُقبل بوصفه قرباناً للمعادلة الإلهية. وكان هذا التفسير طبيعياً ويبدو أنه انتشر على نطاق واسع ولو أنه لم يتحول إلى عقيدة رسمية، فالدين القديم لم يكن يعرف العقائد الرسمية، بل كان يقنع بالاستمرار في ممارسة الطقوس العتيقة وترك كل فرد يؤولها كما يشاء. ووضع اليد على رأس الضحية لا يفسر رسمياً حتى في التشريع اللاوى على أنه وضع لخطايا الشعب على رأسها عداً في حالة تيس الغفران.<sup>٥١</sup> والتخلص من إثم الشعب بإلقائه في مكان صحراوي منعزل (أرين جزرا) لا يماثل قربان التكفير العادية، بل هو أشبه ما يكون بالطرق المادية

المتبعة للخلاص من المحرمات المعدية التي تميز أدنى أنماط الغيبات. ونفس هذا النمط من التطهر لجده في التشريع اللاوى حيث يتم إطلاق عصفور ومعه عدوى البرص ليطير بها بعيداً،<sup>٥٢</sup> ونجده في العادات العربية حيث تطلق الأرملة طائراً ومعه نجاسة ترميها قبل أن تتزوج مرة أخرى.<sup>٥٣</sup> وفي التقدمات المحروقة وتقدمات الخطيئة العادية لا يفسر وضع اليدين شرعياً على أنه نقل للخطيئة إلى الضحية، بل له نفس المعنى الذي يكمن في عبادات التبرك أو التطهر،<sup>٥٤</sup> حيث تكمن الفكرة دون شك في أن الاتصال الحسى بين الطرفين يساعد على التوحد بينهما؛ لكنه لا يهدف إلى نقل الإلثم من أحدهما للآخر.

وكل قرابين التكفير، سواء العامة أو الخاصة، في الطقس اللاوى لا تشير إلا إلى الخطايا التي ترتكب من غير عمد. وهذا أمر واضح تماماً فيما يتعلق بتقديم الخطيئة من أجل الشعب طبقاً لما قلناه لتونا؛ فإن أمكن حصر الخطيئة القومية في فرد فلا بد من معاقبته عليها بالطبع. أما تقدمات الخطيئة التي يقدمها فرد عن خطايا ارتكبتها من غير عمد وأحيط بها علماً فيما بعد فيبدو أنها بدعة حديثة؛ فالآثام الخاصة التي ينبغي تقديم الترضية عنها بقدس الإله قبل السبي لم تكن خطايا أخلاقية ولم تكن تفسح مجالاً لتطبيق مبدأ النفس بالنفس، بل كان يتم التكفير عنها بدفع تعويض مالى على غرار الترضية التي تتم بدفع ضرامة عن الآثام التي يقترفها إنسان ضد إنسان آخر (الملوك الثانى ١٢/١٦). ولا شك أن قرابين التكفير العامة كانت تعتبر في الغالب بديلاً عن إعدام الآثم الذي لم يكن معروفاً أو من تتردد الجماعة في تقديمه للقصاص، في حين أننا نشك فيما إذا كانت التقدمات الخاصة كان ينظر إليها من هذا المنظور؛ فحتى التقرب بطفل

كما سبق أن رأينا كان يعد أعظم وأفدح هدية يمكن لامراً أن يقدمها.<sup>٥٥</sup> ونفس فكرة الإعدام تتطوى على وظيفة عامة وليس تقدمية خاصة، لذا فإننا نرى أن مفهوم الترضية المدفوعة للعدالة الإلهية لا يرتبط إلا بقرابين التكفير العامة. وموت الضحية فيها يعتبر تمثيلاً مسرحياً للإعدام، وبالتالي فهو يمثل تبرؤ الجماعة من المشاركة في الإثم موضع التكفير. وبالنظر إلى طقوس التكفير من هذا المنظور، نجد أنها كانت بلا شك تساعد على الإبقاء إلى حد ما على الإحساس بالعدالة الإلهية وفريضة التقويم داخل الجماعة. إلا أنه من المرجح أن القيمة الأخلاقية لهذا التمثيل المسرحي لم تكن كبيرة؛ وحين كان يتم تقديم ضحية آدمية حقيقية بصورة تجعل القربان يتحول عملياً إلى عملية إعدام ويفسر على أنه عقاب فرضه الإله على جماعته، كان الاحتفال بشوبه الخلل في توزيع العدالة بما يؤدي إلى تشويش معنى الأخلاق القويمة بدلاً من دعمه.

ولاشك أن علماء اللاهوت المسيحيين الذين يرون في قرابين العهد القديم نوعاً من القرابين المصلوية ويفسرون الأخيرة على أنها تنفيذ للعدالة الإلهية قد بالغوا في تقدير الدروس الأخلاقية المتمثلة في النسق القرباني اليهودي؛ وكما يستتج من اكتفاء اللاهوت الكنسي الرسمي لقرون عديدة بتفسير موت المسيح على أنه فدية للجنس البشري تدفع للشيطان أو ترضية للشرف الإلهي (أسلم) وليس اعترافاً بسيادة قانون العدالة الأخلاقي. وإذا كان اللاهوت المسيحي يقول بمثل هذا النوع في تفسير مبدأ الإبدال فمن غير المتوقع أن نجد فيه مبدأ ثابتاً فيما يتعلق بالقربان القديم.<sup>٥٦</sup> ويمكن الجزم بأن دور قرابين التكفير في توصيل فكرة العدالة الإلهية لأذهان الشعوب القديمة كان ضئيلاً للغاية إذا قورن بدور الفكرة

التي ترى أن الآلهة يشرفون على التطبيق العام للعدالة ويوحون بتقصي الآثام غير الظاهرة ويعاقبون المذنبين أو يطالبون بإعدامهم باعتبارهم في المقام الأول مدافعين عن فروض صلة القرى وعن الأخلاقيات بمناها الأوسع والتي تطورت في النهاية على أساس القرى. وحين تفسر قرابين التكفير على أنها إعدام مسرحي لا تكون إلا ظلاً باهتاً لهذه المهام الحقيقية للعدالة الإلهية.

وهناك تفسير آخر لقرابين التكفير كانت له مكانة بارزة في القدم وهو أنها تظهر من الآثام. ويرتبط الأثر التطهيري لقرابين التكفير في المقام الأول بنضح دم القران أو رماده أو الماء المقدس أو غير ذلك من أشياء ذات قيمة قدسية، بما في ذلك الأخشاب المقدسة ودخان البخور، على أجساد الأتباع. وهذه نقطة يسهل إيضاحها باستفاضة ويكثر من الخصائص الغريبة؛ إلا أن المبدأ الذي تتضمنه بسيط لدرجة تجعل من لا يجد معها أي جدوى من سرد سماتها المختلفة التي تُنسب إليها قيمة تطهيرية في حد ذاتها أو باعتبارها من ملحقات أحد قرابين التكفير. ومن النشاط التي تلاحظ أن الطهارة الدينية لا ترتبط من حيث المبدأ بالنظافة الجسدية ولو أن هذا الارتباط استقر في نهاية الأمر بعد أن أصبح الماء يستخدم كوسيلة للتطهر بصورة عامة. والتطهر معناه أولاً مسح الجسم بشئ ما يزيل إحدى المحرمات ويمكن المتطهر من المشاركة في الحياة العادية لقومه بحرية تامة. لذا فهو لا يتطابق مع التكريس، فالتكريس يأتي معه ببعض المحرمات الخاصة. لذا فإننا نجد أن القدماء كانوا يؤدون طقوس التطهير قبل أداء المهام المقدسة ويعملها.<sup>٥٧</sup> ولكن لما كانت الحياة العادية لعضو الجماعة

الدينية تعد حياة مقلّمة بالمعنى العام للكلمة يحياها طبقا لمفاهيم ثابتة عن الطهارة وفي علاقة مستمرة بإله الجماعة، فإن أداء طقوس التطهر لم يكن معناه الهبوط بالقدسية المكتسبة بملامسة المقدسات الى مستوى الحياة العادية، بل نقل قدر من القدسية كافٍ لوضع من فقدتها على مستوى الحياة الاجتماعية العادية. وقد ساد هذه الرأى لدرجة أن كل عمليات التطهر عند العبرانيين كانت تعد تطهرا من القذارة؛ لذا فإن من أحرق البقرة الحمراء أو حمل رمادها أصبح نجسا من الناحية الدينية على الرغم من أن ملامسه لم يكن نجسا بل على أهلى درجات القدسية<sup>٥٨</sup> كما أن الإمساك بالكتاب المقدس طبقا لما ورد عن الأحبار ينجس اليد، أى يستوجب الغسل دينا. لذا فالتطهر يتم بالاستعانة بأى من الأشياء المادية التى تعيد الصلات بالإله وجماعة أتباعه الى طبيعتها، أى بملامسة شئ يحتوى على الطهر الإلهى أو له القدرة على توصيله. وقد يكون استخدام الماء الجارى كافيا للأغراض العادية، إذ أن هذا النوع من الماء له جوهر مقدس. إلا أن أشد وسائل التطهير فعالية تستفى بالضرورة من جسم الذبائح المقدسة ومن دمه، وتتضمن أنماط التطهر طقوسا كنضح دم القربان أو رماده على المتطهر أو دهنه بالدهانات المقدسة أو تبخيرها بالبخور الذى ظل يصاحب القربان منذ القدم. ولكن يبدو أن القيمة الدينية للبخور كانت مستقلة عن القربان الحيوانى أصلا، فقد كان البخور هو اللبان المستخرج من فصيلة شديدة القدسية من الأشجار، وكان جمعه يتم بتدابير دينية معينة<sup>٥٩</sup>. لذا فسواء أكان العطر المقدس يستخدم فى المراهم أو يتم حرقه كأحد قربان المذبح، فيبدو أنه كان يدين بقيمته للفكرة التى تقول إنه دم نبات حى وإلهى ومثله فى ذلك كمثل

## لبان شجرة السامورة. ٦٠

ومن اليسير أن ندرك أن وسائل التطهر كانت على درجات متفاوتة من الحدة كالقدسية نفسها، وكانت تستخدم في بعض الحالات واحدة بعد أخرى بصورة تصاعدية. وكل اتصال بالمقدسات له جانب خطير؛ فقبل أن يقامر المرء بالاقتراب من أقدس المقدسات عليه أن يعد نفسه بالاغتسال وما إلى ذلك من عمليات تطهر أقل درجة. وبناء على هذا المبدأ نشأت في الديانات القديمة نظم شديدة التعقيد من طقوس التطهر إلا أن هذه النظم بلغت ذروتها في تراثين التكفير؛ 'فلاضفران' لخطيئة بدون سفك دم. ٦١

وفي أشد أنماط القربان بدائية لم يكن دم القربان يستخدم لمحو نجاسة، بل لبث جزء من الروح القدس في العابد. إلا أن مفهوم أدوات التكفير باعتبارها تطهيرية يتضمن فكرة فحواها أن الأداة المقدسة تضيف إلى حياة العابد شيئاً ولتجدد طهارته، كما تزيل عنه شيئاً نجساً أيضاً. ولانخلو الفكرتان من توافق واضح بينهما إذا فهمنا النجاسة على أنها النوع الخطأ من الحياة، ويتم محوه بالتشرب بالنوع الصحيح. وهناك فكرة مماثلة كان البدائيون يربطون بينها وبين نجاسة المحرمات والتي كانوا يرجعونها إلى حلول 'الأرواح' أو الكيانات الحية في الإنسان أو حيوله؛ ونفس هذه الفكرة نجدها في أنماط أرقى كثيراً من الديانات، ففي مسيحية العصور الوسطى كانت رقية طرد الشياطين من المتضرع تعتبر خطوة ضرورية تمهيداً للمعمودية.

والنجاسات التي كان يعتقد عند الساميين أنها تخترق الإنسان وتجعله لا يصلح للمشاركة بحرية في الحياة الاجتماعية والدينية لجماعته كانت لها

أنواع شديدة التنوع وطبيعة ينبغي أن نعتبرها مادية صرفة، كالنجاسة الناتجة عن ملامسة الميت وعن البرص وعن تناول الطعام للحرم وما إلى ذلك. وكلها من بقايا المحرمات البدائية ولا تقدم شيئا مفيدا بالنسبة لتطورات ديانة الساميين. فكان يتم التعامل معها بالتسل حين تكون النجاسة من نوع خفيف أو بطقوس أكثر تعقيدا تشمل استخدام دم قربان<sup>٦٢</sup> أو رماده<sup>٦٣</sup> أو ماشابه حين تكون النجاسة أكثر حدة. وكان العبرانيون والعرب كما سبق أن رأينا ينقلون النجاسة في بعض الحالات إلى طائر ويطلقونه بعيدا بها.<sup>٦٤</sup>

وهناك نوع واحد من النجاسة ارتبطت به أفكار أخلاقية هامة، وهو نجاسة سفك الدم. والنجاسة فيه هي نجاسة مادية في المقام الأول، فالدم الحقيقي للمقتل وهو لا يزال يلمطخ يدي قاتله أو وهو مسفوك على الأرض دون التكفير عنه ودون أن يدفن هو الذي ينجس القاتل وجماعته كلها ولا بد من التطهر منه. وقد سبق أن رأينا<sup>٦٥</sup> أن ديانات الساميين ليس بها تكفير عن القاتل نفسه بحيث يمكن إعادته إلى مكانه الأصلي في قبيلته، وقد ظل هذا المبدأ باقيا في التشريع العبراني الذي لا يسمح بتقديم قربان تكفير عن خطايا القتل. ولا تنطبق الفكرة الدينية الخاصة بالتطهر من إثم الدم إلا على الجماعة حيث تتمصل من فعله الأثم من أفرادها وتسمى إلى استرداد قدسيتها التي أضيرت بأداء قربان هام. لذا فإن المفهوم الديني الخاص بمحو الخطيئة في التاريخ السامي القديم يرتبط بفكرة نضامن جماعة الأتباع، وهي نفس الفكرة التي تجعل الأتقياء من بني إسرائيل يمتدحون ويبكون لا على خطاياهم وحسب، بل على خطايا آبائهم أيضا.<sup>٦٦</sup> وحين يضاف المفهوم القاتل بأن الجماعة بهذه الصورة تصبح مسئولة عن الحفاظ

على القدسية في كل جزء منها الى الفكرة التي ترى أن القدسية تضار بالإنثم، يوضع أساس متين لمفهوم الجماعة الدينية بوصفها مملكة الصالحين، وهو مفهوم يكمن في جذور التعاليم الروحية لأنبياء بني إسرائيل، لأن سفك الدم في نطاق العبادة هو المعيار في المجتمع القديم. والرؤية الخاصة بالصلاح الإلهي الذي يميز ديانة بني إسرائيل عن ديانة اليونان حتى قبل عصر الأنبياء ترتبط في المقام الأول بفكرة عدم وجود تكفير عن خطيئة القتل بالنسبة للأفراد. ٦٧ وهو مبدأ ساد بين كل الأجناس في أقدم مراحل التشريع والدين، إلا أنه تعطل عند الإغريق لأسباب سبق شرحها، ٦٨ بينما ظل قائما عند العبرانيين دون تغيير الى أن جاء حين من الدهر تطورت الخطيئة فيه بما يسمح بتفسيره كما فسره الأنبياء بطريقة تسمو بدين إسرائيل عن نطاق الأفكار الحسية التي ارتبطت بها المفاهيم البدائية عن القدسية.

وقد سنحت الفرصة لنا منذ قليل للإشارة الى موضوع الاعتراف بالخطيئة والبكاء عليها. وارتباط هذا الجزء من الدين بقربان التكفير هام ويستحق قدرا من التأمل.

كان يوم الغفران الكبير عند اليهود يوما للملئة والندم على الخطيئة والتوبة عنها، ويتم الصوم فيه وينسم بكل مظاهر الحزن الشديد. ٦٩ وكانت هناك حالات مماثلة من الحزن تراعى في كل مناسبات التضرع بقديس الإله عند العبرانيين ٧٠ وعند جيرانهم أيضا. ٧١ وكان الناس في هذه المناسبات يجتمعون بأحد الهياكل أو على أحد التلال، وهو ما يدفعنا في ضوء قواعد الدين القديم الى افتراض وجود قربان تكفير يمثل فورة القداس، ٧٢ كما يبدو أن الحداد



كانت تصحبه طقوس تكفير حين تدعو الحاجة إليها وقت حلول كارثة عامة كبرى وفي مناسبات أخرى أيضا. وقد سبق أن رأينا أن قرابين التكفير السنوية الخاصة بذيانة البعل كان يصحبها حداد رسمي أيضا ولو أنه لم يكن تعبيراً عن الندم على الخطيئة، بل كان حزناً على الإله الميت. وكان أصل الحداد الإجباري ومفراه الأول واضحاً تماماً في الحالة الأخيرة؛ فموت الإله لم يكن سوى موت الضحية شبه الأدمية التي يولول عليها المشاركون في الحداد بنفس الصورة التي كان أهل تودة يولولون بها على ذبح الثور المقدس.<sup>٧٣</sup> وعلى أساس نفس هذا المبدأ كان المصريون بمنف ييكون على موت الكيش الذي كان يلذبح كل عام للإله آمون ثم يضعون جلده على الصنم ويدفنون الجيفة في تابوت مقدس.<sup>٧٤</sup> والحداد هنا على موت الضحية المقدسة التي تمثل الإله نفسه وهو ما يستتج من استخدام جلدها. كما كان البكاء يصاحب حالات كان يعتقد أن الضحية فيها تمثل أحد أفراد عشيرة الأتباع؛ وكانت الضحية شبه الأدمية من أقرباء الإله وأصحاب القربان كما نعلم.

ونعتقد أنه يمكن افتراض أن البكاء على الضحية كان جزءاً من أقدم طقوس القرابين وأن هذا هو التفسير الذي يعلل طقوساً كالولولة (ὀλούνη) التي كانت تصاحب قرابين الإغريق التي كانت النساء فيها يمثلن المنصر الرئيس كما هو الحال في الحزن على الميت. ويعبر هيرودوت (ج ٤، ١٨٩) عن دهشته من التشابه بين طقوس الإغريق وطقوس الليبيين وهم جنس كانت قدسية الحيوانات اللابئة عندهم شديدة التميز. فكان الليبيون يقتلون قرابينهم دون سفك دمها بلدفعها من فوق أكواخهم<sup>٧٥</sup> ثم لى رقابها. وحشما لجذ نحاشيا

لسفك الدم في أحد القرابين يمكن لنا أن نتأكد أن روح الضحية كانت تعتبر آدمية أو شبه آدمية، وقد لا تكون الولولة إلا من قيل الحزن. كما كان 'التهليل' (هليل) الذي يصاحب القرбан في أقدم صوره عند الساميين نواحا على موت الضحية ولو أنه كان في النهاية يتخذ شكل ترانيم شكر (هاليلويا) أو تحول عند العرب الى تكرار للفظ 'ليك'. فلا يمكن لنا أن نفصل 'التهليل' السامي عن الولولة (ὀλονυνη) الإغريقية، ولا شك أن هناك ارتباطا وثيقا بين الجذور 'هال' و'يالل' (بمعنى التهليل بالشكر في العبرية) و'ولول' في العربية.<sup>٧٦</sup>

وهناك طقس آخر يسمح بتفسير ثنائي، وهو الرقص القرباني. فالرقص تعبيري شائع عن الفرح الديني كما يتضح من العديد من فقرات العهد القديم، إلا أن رقص كهنة البعل بسفر الملوك الأول ١٨/٢٦ يرتبط بخشوع الحداد، ونفس الفعل بمختلف تصريفاته في اللغة السريانية معناه 'أن يرقص' و 'أن يندب'.

وكانت الرهبة لموت الضحية في قداس القرбан العادي في القدم تتحول الى فرح، وطراً على التهليل تغير مماثل في المعنى.<sup>٧٧</sup> إلا أن طقوس قرابين التكفير ظلت تمارس بدلائل على الحزن كانت تفسر في بعض الحالات كما رأينا على أنها حزن على موت الإله، وفي حالات أخرى على أنها خشوع شديد وتهذبة لغضب الإله.

إن الفكرة القائلة بأن مشاعر الندم يتم التعبير عنها بالحزن هي فكرة مألوفة بالنسبة لنا حتى أنها تبدو لأول وهلة وكأنها لا تحتاج الى تفسير؛ إلا أن هذا الانطباع يستقيم بقليل من التأمل حيث يتبين أنه من غير المعقول أن نفترض أن

مظاهر الحزن التي كانت تمارس في طقوس الخشوع لم تكن تعبيراً عن الندم على الخطيئة في المقام الأول أو استدراكاً لعطف الإله، بل مجرد ولولة على موت ضحية تمت للمشيئة بصفة قرابة. فهذه المظاهر تتطابق مع مظاهر الحداد على الميت؛ وإذا قال قائل إن هذا ليس إلا تعبيراً عن أشد أشكال الحزن حدة لأجبناء بأن لدينا ما يبرر الحذر في افتراض أن بعض الأفعال تعد تعبيراً طبيعياً عن الندم والاعتراف بأن المبادئ التي تراعى في الحزن على الميت كان لها في الأصل معنى محدداً تماماً وما كان لها أن تتحول إلى تعبير عام عن الحزن إلا بعد نسيان هذا المعنى. ٧٨ ولا شك أن افتراض أن طقوس الحداد القديمة على الضحية تغير معناها حين توقف البشر عن تطبيق معناها الأصلي أسهل من افتراض أنها جميعاً قد نسبت إلى حين ثم عادت بمعنى جديد.

كما أن الفكرة القائلة بأن الأكلة نشعر بصفة القرى بينها وبين أتباهها وأنها ترق لحالهم حين يحل بهم الشقاء كانت أيضاً فكرة مألوفة حتى في أقدم الأديان، إلا أن المبادئ الرسمية في القدم كما رأينا في تحليلنا لطقوس القرايين لم تكن موجهة لمجرد استدراك عطف الإله، بل لفرض التزام اجتماعي عليه تجاههم. فالتوبة حتى في لاهوت حكماء اليهود لا تكفر إلا عن الآثام الخفيفة، أما الآثام الكبيرة فتتطلب تقدمات عبية أيضاً. ٧٩ وإذا كانت هذه هي رؤية اليهودية المتأخرة بعد كل ما قاله الأنبياء عن تفاهة التقدمات العينية عند رب لا ينظر إلا للقلوب فإنه لمن الصعب القول بأن مظاهر الحزن والخشوع في الديانات الوثنية لم تكن إلا استدراكاً لعطف الإله. ولا شك أن بعض المظاهر التي نميل إلى اعتبارها تعبيراً عن الحزن العميق أو المذلة بين يدي الإله كان لها معنى مختلف تماماً. فحين يجرح الأتباع لحمهم في طقوس الخشوع مثلاً، فإن

هذا ليس استدرازا لعطف الإله، بل وسيلة حسية محضّة لإيجاد رباط دم مع الإله. ٨٠ كما أن عادة الصوم الديني تعتبر دليلا على الندم حيث كان حزن الأتباع على خربة الإله يصل الى درجة عدم القدرة على تناول الطعام؛ إلا أن هناك أسبابا قوية للاعتقاد بأن الصوم في نمطه الشرقي الصارم الذي يقضى بالإسك النام عن تناول اللحم وعن الشرب ليس إلا استعدادا لتناول اللحم المقدس في طقوس دينية. ومن الشعوب البدائية من لا يصومون وحسب، بل يمارسون عمليات تظهر قوة قبل الإقدام على تناول اللحم المقدس. ٨١ كما كان أهل حران يصومون في الثامن من نيسان، ثم يكسرون صومهم على اللحم الضأن ويتقربون في الوقت نفسه بخروف يقدمونه كمحرقة. ٨٢ ويصوم اليهود المحدثون من العاشرة صباحا قبل تناول طعام الفصح؛ وحتى الكاثوليكى المحدث فرض عليه أن يلعب الى المشاء الرباني بمعدة خاوية. إذن يمكن القول إن طقس اعتراف التوبة والندم على الخطيئة يتبع نفس التشريع الذي لوحظ رسوخه في أفرع أخرى من العبادات؛ ويشير التفسير الأصلي الى مفهوم حسي للقدسية، والمفاهيم الحسية لا تنفص مجالا للتفسير الأخلاقي إلا بصورة تدريجية ومنقوصة.

وبالنسبة للتفسير الذي وضع لمختلف جوانب الأثر التكفيرى للقربان والعبادات الدينية التي تعبّاه لا بد لنا أن نشير الى سلسلة شديدة التميز من الطقوس يلعب جلد اللييحة المقدمة فيها دورا رئيسا. ففي قربان نيلوس كان جلد الضحية وشعرها يؤكل مع سائر أجزاء الجثة، وفي بعض قرابين التكفير ومنها البقرة اللاوية الحمراء يتم حرق الضحية بجلدها وكل ما بها. إلا أنها

كانت تسلخ في العادة؛ وفي الطقوس اللاحقة حيث وضعت قواعد تحدد ما إذا كان الجلد من حق صاحب القربان أم يصبح جزءاً من أتعاب الكاهن، كان الجلد يعامل بوصفه مجرد شيء ذي قيمة تجارية بلا أي مغزى ديني.<sup>٨٣</sup> لكننا رأينا أن كل أجزاء الضحية المقدسة بما في ذلك فضلاتها كانت على درجة شديدة القدسية في العصور القديمة، ومالم يكن يؤكل أو يحرق كان يستخدم لأغراض دينية أخرى، كما كان له أثر سحري. وكان الجلد بخاصة يستخدم في الطقوس القديمة إما لكسوة الصنم أو لكسوة الأتباع. وكان معنى هذين الطقسين واضحاً تماماً في مرحلة من التطور الديني كان الإله فيها وأتباعه والضحية جميعاً ينتمون إلى عشيرة واحدة.

وفيما يتعلق بتكسية الصنم أو الحجر المقدس بالجلد نذكر أننا توصلنا في المحاضرة الخامسة إلى استنتاج أن الأحجار المقدسة لم تكن مقدسة بطبيعتها في معظم الحالات، بل كانت نصبا عشوائية اكتسبت قدسيتها من رضا الإله بأن يسكنها. كما تصادفنا فكرة شائعة رسمت حتى في طقس يوم الغفران اليهودي وفحواً أن الهيكل (وهو مجرد صورة أحدث للحجر المقدس) يجب ترسيمه بالدم وأن يعاد ترسيمه دورياً بنفس الطريقة.<sup>٨٤</sup> والحقيقة أن الدم المقدس هو الذي يضاف على الحجر قدسيته ويجعله سكناً لروح الإله؛ وكما هو الحال في سائر مراحل الطقس لا يبدأ الإنسان بإقناع إلهه بالسكن في الحجر، بل بإدخال روح الإله في الحجر من خلال عملية سحرية. وكل الأقداس مقدسة بنجل إلهي؛ إلا أن القربان في أقدم العصور كان في حد ذاته تجلياً إلهياً بدائياً، وكان الموضع الذي يراق فيه الدم مرة واحدة هو أنسب مكان لإراقته فيه مرة أخرى. ومن هذا المنطلق فمن الطبيعي أن يتم صب الدم على صنم المنبج، بل دهنه

بالشحم المقدس وتعليق رؤوس القرايين وقرونها عليه أيضا. وكل هذه أشياء نجدها في مختلف بقاع العالم،<sup>٨٥</sup> وحين يوشك الحجر المقدس على التحول الى صنم، وصنم حيواني في المقام الأول، فمن الأنسب إلباسه جلد الضحية الإلهية.

ومن ناحية أخرى من الأنسب للمعابد أن يلبس جلد الضحية وبذلك يكون قد تدثر بقدميتها. والرداء عند الأمم البدائية ليس مجرد كساء مادي، بل جزء ثابت من الدين الاجتماعي، شئ يحمل به الإنسان على جسده رمز دينه، وهو في حد ذاته نموذجة وأداة للحماية الإلهية. وعند الأمم الأفريقية حيث لا تزال قدسية الحيوانات الداجنة معترفا بها نجد أن أحد الأغراض التي يقتل لها الحيوان الحصول على جلده وصنع رداء منه؛ والقميص الجلدي البدائي المشار اليه بسفر التكوين (٢١/٣) أعطاه الرب نفسه لأول البشر. وحين يتحدث هيرودوت عن القرايين وديانة الليبيين،<sup>٨٦</sup> يقوده الحديث الى ملاحظة أن جلد الماعز الذي تلبسه شمائل أليسا ليس إلا جلد الماعز المزين بأهداب من الجلد والذي ترتديه نساء الليبيين؛ ويشير الاستنتاج ضمنا الى أنه كان رداء مقدسا.<sup>٨٧</sup> وبعد أن توقف الناس عن استخدام الثوب المصنوع من جلد القربان الذي كان يدل على دين المرء وعلى عشيرته المقدسة في حياتهم العادية، ظلوا يلبسونه في المهام الدينية وخاصة قرايين التكفير. ولدينا أمثلة عديدة على ذلك عند الساميين، منها عابد الإله داجون الآشوري الذي يقدم سمكة قربانا للإله السمكة المتدثر بجلد سمكة؛ والقربان الفينيقي القديم بفريسة يتقرب بها رجال يلبسون جلودها؛ وقربان التعبة القبرصي المقدم للإلهة التعبة والذي كان أصحاب القربان

يرتدون له جلود النعاج. ٨٨ وهناك أمثلة أخرى فى طقوس الإله ديونيسوس السرية وغيرها من الطقوس الإغريقية وكذلك فى كل ديانة بدائية؛ فى حين أن الطقس القديم يظل ماثلاً فى الديانات اللاحقة ولو فى ارتداء أقنعة الحيوانات لأغراض دينية. ٨٩ وحين يقدم الأتباع أنفسهم فى قدس الإله وهم يلبسون جلوداً من النوع المقدس كان معنى الطقس أنهم جاءوا للتعبد باعتبارهم أهل الضحية وأهل الإله أيضاً. ولكن حين يوضع جلد الضحية الطازج على العابد فى القربان فإن الفكرة تكمن فى منحه التأثير القدسى لروحها. وهكذا كان جلد القربان فى طقوس التكفير والتطهر من الأثام تستخدم بطريقة مشابهة تماماً لطريقة استخدام الدم، لكنه كان أكثر تعبيراً عن توحد روح العابد مع روح الضحية. وفى قرايين التكفير الإغريقية كان الرجل الذى يقدم القربان نيابة عنه يكتفى بوضع قدمه على الجلد فقط؛ وكان الحاج فى الحيرة يضع الرأس والقدمين على رأسه وهو جاثٍ على ركبتيه على الجلد؛ ٩٠ وفى بعض الطقوس الشامية المتأخرة لمجد صيبا بنم تعميده بقربان وفى قدميه نعل مصنوع من جلد القربان. ٩١ وهذه الطقوس لاثوحي بأية فكرة فيما يتعلق بمعنى قربان التكفير تختلف عن الأفكار التى عرضت لنا حتى الآن؛ ولكن بما أن جلد القربان هو أقدم أشكال الثياب المقدسة المخصصة لأداء المهام الدينية، فإن صورة الثوب الصلاح الذى وردت الإشارة إليه فى كل من التوراة والإنجيل ولا يزال يمثل أحد أكثر المجازات الدينية شيوعاً يمكن الرجوع بها إلى هذا المصدر.

يتبين من هذه المناقشة المطولة أن الجوانب المختلفة لطقوس التكفير تشأ عنها عدد من الصور الدينية التى انتقلت إلى المسيحية ولا تزال متداولة. فالتطهير من الخطيئة والإبدال والخلاص ودم التكفير وثياب الصلاح كلها مصطلحات تعود

لى طقس دينى قديم. إلا أن كل هذه المصطلحات كانت غامضة تماماً فى تعريفاتها فى الديانة القديمة؛ فهى تشير الى انطباعات نشأت فى ذهن العابد بناء على سمات الطقس لا على المفاهيم الأخلاقية العقائدية المستنبطة منه؛ ولا جدوى من محاولة العثور بين هذه الألفاظ على شئ محدد ودقيق يشبه المفاهيم التى أضفاها عليها علماء اللاهوت المسيحي فيما بعد. والنقطة التى تبرز واضحة وقوية هى أن الفكرة الجوهرية فى القربان القديم هى التوحد المقدس وأن كل طقوس التكفير كان يعتقد فى نهاية الأمر أنها تؤدى الى نفخ روح الإله فى أتباعه وإيجاد رباط حى أو تأكيد بينهم وبين إلههم. وكان إدراك هذه الفكرة فى الطقس البدائى قاصراً على شكله الحسى والآلى، فكل المفاهيم الروحية والأخلاقية فى الحياة البدائية كانت تغلفها قشرة من التجسيد الحسى. وكان تخليص الحقيقة الروحية من قشرتها هو المهمة الكبرى التى كانت تواجه الديانات القديمة حتى يكون لها الحق فى مواصلة الهيمنة على عقول البشر. ومن تحليلنا يتبين أن قدراً من التقدم قد حدث فى هذا الاتجاه، وخاصة عند بنى إسرائيل. ولكن يتضح إجمالاً عجز كل الأنساق الدينية القديمة عن التحرر من خلال تطورها الطبعمى وحده من النقيصة الفطرية الكامنة فى كل محاولة لتجسيد الحقيقة الروحية فى صيغ مادية. فلا بد للنسق الدينى أن يظل مادياً أبداً حتى وإن تدرت ماديته فى عبادة التصوف.

✱



## هوامش

<sup>1</sup>*Supra*, p. 263 sq.

<sup>2</sup> حزقيال ١٦ / ١٢٠ و ٢٣ / ٣٧.

<sup>3</sup> قارن ذلك بما ورد عن قربان الوليد البكر، الملاحظة الإضافية (هـ).

<sup>4</sup> تظهر الحركة التي تقدم عند شن حملة بسفر القضاة ٦ / ٢٠ و ٢٠ / ٢٦، وبسفر صموئيل الأول ٧ / ٩ و ١٣ / ١٠. وفي سفر القضاة ٦ / ٢٠ ويدل من تقديم قربان قبل الحرب نجد ندرا بتقديم معركة بعد النصر. والرأي الذي يتخله آخر من صاغ الأسفار التاريخية (القضاة، صموئيل، الملوك) بأن حروب بني إسرائيل مع جيرانها كانت دائما عقاب علي الخطيئة ليس لدهما؛ انظر التكوين ٢٧ / ٢٩ و ٤٩ / ١٨ المدد ٢٤ / ٢٤؛ التثنية ٢٣ / ٢٩.

<sup>5</sup> أشعيا ١٣ / ٣؛ إرميا ٤ / ١٤ و ٥١ / ٢٨؛ يوشع ٤ / ١٩؛ ميخا ٣ / ٥. انظر *Supra*, p. 158 والملاحظة الإضافية (ج).

<sup>6</sup> لعل لمط جمع للمحاربين معا بإرسال أجزاء من فبيحة مقطعة (صموئيل الأول ١١ / ٧)؛ القضاة ١٩ / ٢٩) كان له في الأصل مفزى مقدس بمثل المفزى من لمط العهد الذي تقطع الديبة فيه إلى قطعتين؛ انظر الملاحظة الإضافية (ج) والمادة التي يشير إليها لوسيان (Lucian, *Toxaris*, 48). وكان هناك عهد يتم بقطع نور إلى قطع صغيرة عند المولوسيين؛ *Zenobious*, ii. 83.

<sup>7</sup>*Ap. Porph., De Abst.* ii. 56.

<sup>8</sup> وحتى في عصر ازدهار الحضارة الهلينية نجد ما يدل على وجود إيمان راسخ بفعالية لقربان الآدمي في ضمان النصر في الحرب. وظلت ملازمة هذا القربان موضع نقاش رسمي حتى عصر بوليبيدس وأيدته سوابق تاريخية وأسطورية (Plutarch, *Pelopidas*, 21). إلا أن السوابق التاريخية تقتصر على الحالة الوحيدة والاستثنائية للتقرب بثلاثة من الأسرى قبل معركة

سلاميس. ومن ناحية أخرى يمكن إضافة المزيد إلى قائمة السوابق الأسطورية، منها حالة بومباس (Zenobious, ii. 84).

٩ ولجند اسهلل الحملة العسكرية بأفريقيا أيضا باعتبارها من التلعبات النادرة التي تبرر ذبح ذبيحة من قطعان القبيلة؛ انظر للمحاضرة الخامسة.

١٠ وهناك ما يبرر الاعتقاد بوجود قربان في العصور الشديدة القدم كان يقدم بعد النصر. انظر الملحوظة الإضافية (م)

11 *Supra*, p. 290 *sqq.*

١٢ للاطلاع على أمثلة على القرابين المقدسة السنوية بقربان الطوطم انظر Frazer, *Totemism*, p. 48 and *Supra*, p. 295, note 2.

١٣ نرى من جانبنا أن قلب المواسم في معظم أنواع المناخ لا يقل أهمية بالنسبة للصيد أو للرعى البدائي عنه بالنسبة للفلاح المتحضر. نحن وصف دولي للقبائل الرعوية بصحراء العرب وما يطالعنا به أثناركيليس عن رعاة البحر الأحمر ندرك أن المواسم التي يقتل فيها الرعى في الحياة الرعوية البحتة هي فترات من العام يكاد يسودها الجوع بالنسبة للإنسان والحيوان. وكان الفارق في المناخ محسوسا بصورة أكبر عند أجناس أشد بدائية كالاستراليين الذين لا يقتنون حيوانات داجنة؛ حتى أن الأطفال يعض مناطق استراليا لا يولدون إلا في موسم واحد من العام؛ فقد فرضت التغيرات الطبيعية السنوية نفسها فرضا على حياة الإنسان لدرجة يصعب تصورها بالنسبة لنا. والماشية الداجنة في الجزيرة العربية الرعوية تتكاثر عادة في موسم الربيع القصير (Doughty, i. 429)، وهو ما يساعد على تحديد موسم سنوي للقرابين. فالإبل تنال في فبراير وأوائل مارس؛ Blunt, *Bed. Tribes*, ii. 166.

كما يلاحظ أن الرأس والأحشاء، أي مقار الروح، لابد أن تؤكل. 14 *Supra*, p. 344. (الخروج ٩/١٢).

وانظر الملحوظة الإضافية (ز). 15 *Lydos, De Mens.* iv. 45;

- ١٦ الفهرست، ص ٣٢٢. نجد بقايا من قلمية شهر نيسان بالبطراء (الموسوعة البريطانية، ١٨/ ١٩٩) وعند الأنياب وهو ما استتجه يرجز من دراسة لتقوش ملائن صالح.
- ١٧ اللاويين ١٦/ ٣٠.
- ١٨ يوما ٨/ ٨، ٩.
- ١٩ حزقيال ٤٥/ ١٩، ٢٠.
- ٢٠ اللاويين ١٦/ ١٩؛ وانظر الفقرة ٣٣ حيث يشمل التكفير الحرم كله.
- ٢١ للاطلاع على أمثلة للقربان الآدمي السنوي في مجال الساميات بقرطاجة انظر Porph., *De Abst.* ii. 27 (عن ثيوفراستوس)، Pliny, *H. N.* xxxvi. 29؛ وفي دومة بجزيرة العرب، انظر *De Abst.* ii. 56. وكان يعتقد أن قربان الأيل في لاوديسيا بالشام بديلا للقربان الآدمي بإحدى المداري. (انظر الملحوظة الإضافية (ج)).
- 22 Diod. xx. 14.
- 23 Euseb., *Proep. Ev.* i. 10. 21, 33 ويبدو أنه حتى الجهلاء من بني إسرائيل وهم المخاطبون في سفر ميخا ٦/ ٧ كان شعورهم بالخطية أعمق منه عند الساميين الوثنيين.
- 24 لم تصادف أي مثال سامي على نوع آخر من الأساطير التفسيرية التي نجد لها أمثلة عديدة في اليونان، أي أن قربان التكفير السنوي فرض عقابا على إثم قديم لا بد من التكفير عنه من جيل إلى جيل. وفي كلتا الحالتين كان القربان آدميا في الأصل كما تروى الأسطورة.
- 25 *Supra*, p. 364 sqq.
- 26 فكان الرومان يستبدلون دمي من الصوف بالتقدمات الآدمية في المعابد وفي عبادة مانيا. وفي المكسيك كانت الأضاحي الآدمية تعتبر تجسيدا للإله عادة، ولكن كان يتم أيضا صنع تماثيل للإلهة من المعجون ثم تلتهم في طقس ديني.
- 27 نستخدم هذا اللفظ كمصطلح عام يصف نوعا خاصا من الطقوس دون أن نلتزم بالرأي القائل بأن كل الطقوس من هذا النوع كانت ترتبط بعبادة إله واحد. بل إن وجود إله باسم أدونيس ليس مؤكدا في حد ذاته. وما كان الإفرقي يتخلونه اسما علما قد لا يعلمون أن يكون لقبها

هو "أدون" أي "سيد" يطلق على العديد من الآلهة (CIL. viii. 1211).

Καταγύζονσι Lucian, *De Luctu*, 19 معنى اللفظ انظر

لو صدق هذا فالنوبس القبر صي كان هو الإله المختير في الأصل، 290 *Supra*, p. 290

وكانت الديانة المقدسة في هذه الحالة كما في حالات أخرى عديدة قد تحولت بناء على تأويل

محرّف الى عدو الإله. انظر Frazer, *The Golden Bough*, ii. 50.

٣٠ وفي اليونان حيث لم تكن "الأدونيات" جزءا من دين الدولة يبدو أن الاحتفال كان

قاصرا على هؤلاء.

٣١ وهذا جزء من الطقس السامي الأصلي وليس إفريقية أو سكندرية فقط، Lampridius,

*Hellog.* vii.: "Salambonam etiam omni planctu et iactatione Syriaci cultus exhibuit."

ولما لم يكن هناك شك في أن سلمبو أو سلمبوس = "سلمم بعل" (صورة البعل) فمن الغريب

أن ينقاد الباحثون وراء تضليل هيسكيوس ويسلمون بأن سلمبو أحد أسماء أفروديت الشرقية.

32 *Dea Syria*, 6 (Byblus); Ammianus, xx. 9. 15 (Antioch).

33 Ed. Tornberg, x. 27; see Bar Hebraeus, *Chron. Syr.* ed. Bedjan, p. 242.

34 *Supra*, p. 158.

٣٥ لا يمكن الربط بين طقوس بيلوس وقطف العنب أو الحصاد لأن أوان كل من هاتين

العملتين في موسم الجفاف، وقد مات إله بيلوس عندما كان نهره المقدس يفيض بماء المطر.

وهنا يبدو القران الذي كان يتم تقديمه قبل الزراعة في الربيع وقد استرد مكانه الأولى في

الدورة الدينية السنوية.

36 *The Golden Bough*, chap. iii. 4. لا ينطبق.

تماما دون قصره على الأدونيسات السامية - وربما كانت الأنماط الإفريقية والسكندرية للمحاد

قد خضعت للمؤثرات الإغريقية والمصرية. وتشير الشواهد السامية الى بابل باعتبارها مصدر قربان سجنوب السامي؛ لذا فقد وجد ييزولد أن تموز والشهر التالي له وهو آب هما شهرا الحصاد بشمال بابل في القرن الخامس عشر قبل الميلاد. (Tell el-Amarna Tablets, Brit. Mus.) (1892, p. xxix).

37Supra, p. 284 sq.

٣٨ ورد في النقش ٨٦ أن كهنة الهيكل كانوا يشملون طائفة من الجزارين (زوحيم)، وكذلك في الخبر (Dea Syria, xliii). وكان اللاويون غالبا ما يقومون بدور الجزارين عند اليهود في الهيكل الثاني؛ ولكن قبل السبي كان جزارو الهيكل من الأعراب غير مختون (حزقيال ٦/٤٤ وما بعدها).

٣٩ نجد في العهد القديم شيانا ينحرون الذبائح بسفر الخروج، ١٥/٢٤ والشيوخ بسفر اللاويين ١٥/٤ والتثنية ١٤/٢١ وهارون بسفر اللاويين ١٥/١٦ انظر يوما ٣/٤. وكل القرايين هذا المذكورة أخيرا يجوز ذبحها يد أي من بني إسرائيل طبقا لقول المأخضات. واختار "الفنان" أو "الصبية" ليقوموا بالذبح بسفر الخروج (صحاح ٢٤ يوازي اختيار الصبية ليقوموا بتنفيذ الإعدام. وما ورد بسفر القضاة ٨/٢٠ ليس حالة مفصلة، إذ يذكر نيلوس أيضا (ص ٦٧) أن العرب كانوا يكلفون الصبية بإعدام أسراهم.

٤٠ نفس هذا الإحساس تم التعبير عنه بسفر اللاويين ١٧/١١ التكوين ٣/٨ وما بعدها.

٤١ الدم الذي يدعو للشار هو الدم الذي يسقط على الأرض (التكوين ١٠/٤). لذا فالدم الذي يربض للشار له يقال إنه وطن تحت الأقدام (ابن هشام، ص ٧٩)، والدم المتسبب يردم تحت الأرض (أيوب ١٨/١٦). وغالبا ما تصادفنا فكرة فحواها أن الموت الذي يتم بدون سفك دم أو لا يسقط من الدم فيه شيء على الأرض لا يدعو للشار؛ في حين أن ضربة خفيفة تدعو للشار إن أدت الى نزف الدم (مفضل الضبي، الأمثال، ص ١٠، ط كونستانت، ١٣٠٠ هـ). وكان تثل الأطفال بجزيرة العرب يتم بواد الطفل؛ وكان الملوك الذين يؤسرون يلبحون بتصفية دهم في وعاء. وإن لامست قطرة منه الأرض كان يعتقد أنهم ميتار لقتلهم (Supra, p. 369, note).

1. (وغالبا ما تصادف تطبيق هذا المبدأ على قرابين الحيوانات المقدسة والحيوانات التي تمت للمعشيرة بصفة قريبي؛ فكانت تمحق أو تقتل بأداة غير حادة) (*Supra*, p. 343) لاحظ أيضا المطرلة التي يرد ذكرها في المشاهد القريبانية الكلدانية القديمة، (*Menant, Glyptique*, i. p. 151)، أو لا يبنى على الأقل أن تسقط ولو قطرة من دمها على الأرض (*Bancroft*, iii. p. 168).

42 *Dea Syria*, lviii.; يوما ٦/٦

43 *Plutarch, Is. et Os.* 30; الملحوظة الإضافية (و)

٤٤ في تاريخها وفي احتفال ليوكاديا.

٤٥ التكوين ٣٨/٢٤ اللاويين ٢٠/١٤ ٢١/١٩ يشوع ٧/١٥.

٤٦ صخرة تاريخيا بروما هي أول ما يخطر على البال في هذا الصدد. ولقد عند العبرانيين أسرى قتلوا بهذه الطريقة (أخبار الأيام الثاني ٢٥/١٢)، وفي العصر الحديث قام حرب سيناء بقتل الأستاذ بالمر بدلته من فوق صخرة؛ انظر أيضا سفر الملوك الثاني ٨/١٢ هوشع ١٤/١٠ حيث يبدو أن هذه هي الطريقة المعتادة لقتل غير المحاربين. ونعتقد من جانبنا أن الطريقة الغامضة للإعدام "أمام الرب" والتي وردت الإشارة إليها بسفر صموئيل الثاني ٢١/٩ (والممدد ٢٥/٤) كانت من نفس النوع، لأن الضحايا فيها يسقطون فيلقون حتفهم؛ وسوف يرد 'موقع' على 'أونع'. ويلاحظ أن الإعدام الديني يتم في موعد قريب من تكفير الفصح.

٤٧ والمستولية هاننا عن سفك الدم تقع على أقرب بلدة (الفقرة ٢)؛ انظر الأضاني، ج ٩،

ص ١٧٨ ومبعدها حيث يلقى دم القتل على أقرب بيت.

٤٨ صموئيل الثاني ٢١.

٤٩ صموئيل الأول ٢/٢٧ ومبعدها.

٥٠ يشوع ٧/١١، ١١.

٥١ اللاويين ١٦/٢١.

٥٢ اللاويين ١٤/٧، ١٥٣ وانظر زكريا ٥/٥ وما بعدها.

٥٣ ناسخ المروسي، مادة قضر، (Lane, s.v.; O.T. in J. Ch., 1st ed., p. 439); (Wellb. p. 156) ومثلك مثلك آشوري مماثل في (Records of the Past, ix. 151). ومن المرجح أن طرد المذنب في أقدم العصور لم يكن يعنى سوى تخلص الجماعة من عدوى قاتلة. ٥٤ التكوين ١٨/١٤؛ العدد ٨/١١٠؛ التثنية ٣٤/٩؛ انظر الملوك الثاني ٢/١٣ وما بعدها. ٥٥ من المؤكد أن القرابين الإغريقية الخاصة بالتكفير عن القتل لم تكن تتميز، عندما، بل طقوس تهدف للتطهر من الأثام.

٥٦ يقيم اللاهوت اليهودي الكثير مما يتصل بقبول حسنات الحسن نيابة عن المسيء، ولكن يس فيه إلا قليل مما يتصل بالتكفير عن طريق القرابين.

٥٧ انظر الملاحظة الإضافية (ب) و Supra, p. 351 sq.

٥٨ العدد ١٩/٨، ١٠.

وكان الحق في مجرد رؤية هذه الأشجار قاصرا على عائلات معينة كان. 54 Pliny, xii. 59 على أفرادها حين يجمعون لبانها أن يسكوا عن أى اتصال بالنساء وعن المشاركة في «الجناسات». 60 Supra, p. 133.

61 Heb, ix. 22.

٦٢ اللاويين ١٤/١٧، ٥١.

٦٣ العدد ١٩/١٧.

وفى حالة العرب كانت المرأة أيضا تقلد بقطعة من روث الإبل، 64 Supra, p. 422. والأرجح أنها كان يفترض لحولها الى وهاء لتجاسمها؛ أو كانت تقرض أظفارها أو لحز خصلة من شعرها (انظر سفر التثنية ١٢/٢١) حيث يبدو أن هذه الأجزاء باعترافها من أهم أجزاء من البدن (Supra, p. 324, note 2) يفترض أن الروح النجسة تتركز فيها؛ أو كانت تدهن نفسها بالمطور، أى بأداة مقدسة، أو تحك جسمها في حمار أو خروف أو شاة لكي تنقل نجاستها إلى الحيوان.

<sup>65</sup>*Supra*, p. 359 sq., 423.

٦٦ هوشع ١٠/١٩ أرميا ٣/٢٥؛ عزرا ٩/٧؛ المزمير ١٠٦/٦.

٦٧ الخروج ٢٩/١٤.

<sup>68</sup>*Supra*, p. 360.

٦٩ كان الافتسالك واستخدام المراهم واتعمال التعال محرما، يوما ٨/١.

٧٠ صموئيل الأول ٧/٦؛ أشعيا ٣٧/١١؛ يوشع ٢/١٢ وما بعدها.

٧١ أشعيا ١٥/٢ وما بعدها.

٧٢ الباكون الذين يولولون على مضاجعهم في سفر هوشع ١٤/٧ كانوا في مهمة دينية، وبما أن المحزونين يوقدون على الأرض فلئنا نرى أن المضاجع هي المقاعد التي كان الناس يجلسون عليها في الوليمة القربانية (ساموس ٢/٨، ٦/٤) التي تتسم هاهنا بطابع الطقوس القرباني لا بطابع الوليمة البهيج.

<sup>73</sup>*Supra*, p. 299 sq.

وكان الحداد في مصر بصاحب قرابين أخرى أيضا، وخاصة في عيد. <sup>74</sup>*Herod. ii. 42*.  
بوصير من الكبير. انظر *Herod. ii. 40, 61*.

٧٥ وهو ما يشبه نضج الدم في الفصح على عتبة الباب وقواتمه.

٧٦ يمكن الرجوع في هذه النقطة ولكن يحتلر الى *Movers, Phoen. i. 246 sq.* يرتبط الجذر العربي "أهل تهليل" بذيبح الضحية في المقام الأول (*supra*, p. 340). فلهي الحيوان الذي يقتل باسم أحد الأصنام هو "ما أهل لغير الله"، ويشمل التهليل (١) فكر الذابيح لاسم الله، (٢) تهليل الجماعة المصاحب لهذا الفعل، (٣) أي نوع من التهليل الديني كاستعداد لذلك، وإد لاحظنا أن البسلة صيغة يحتلر بها الذابيح من فعلته الجريئة وأن التهليل معناه أيضا "الترجع لمزعا" (انظر *Nöldeke in ZDMG. xli. 723*) تيقن من أن التهليل لم يكن تعبير عن المرح في الأصل، بل عن الرهبة والحزن. وهناك ميل للقول باشتقاق الفعل "أهل" من "هلل" المرح في الأصل، بل عن الرهبة والحزن. وهناك ميل للقول باشتقاق الفعل "أهل" من "هلل" المرح في الأصل، بل عن الرهبة والحزن.



(Lagarde, ii. 19; Snouk Hurgronje, *Het mekaansche Deest*, p. 75)، ولكن

ينبغي تنحيته جانباً. راجع Wellh. p. 107 لمزيد من الإطلاع على الموضوع كله.

٧٧ لم هذا التحول كان أسهل كثيراً مما يبدو لنا؛ فالتهليل في الحداد وفي الفرح يبدو وكأنه موجه لظرد التأثيرات الشريرة. فالبشر كالأطفال يصخبون حين يفرحون، إلا أن "الزفاريط" عند لساء الشرق ليست تمبيراً طبيعياً من الفرح ولا تختلف حسياً عن الصوت الذي يطلقته في الولولة. فاللفظ العبري "وئنا" يستخدم بمعنى الصراخ فرحاً والصراخ بكاءً في الصوم الديني (إرمياء ١٤/١٢). ويستخدم الجذر في العربية بمعنى الصراخ حزناً.

78Supra, p. 322 sq., p. 336 sq.

٧٩ يوما ٨/٨.

80Supra, p. 321 sqq.

81Thomson, *Masai Land*, p. 430.

٨٢ الفهرست، ص ٣٢٢. وفي مصر كان هناك صوم يسبق الطعام القرباني في عيد بوصيرص الكبير حيث كانت الضحية شبه آدمية، Herod, ii. 40.

٨٣ جلد المنحرفة في التشريع اللاوي (اللاويين ٧/٨) من حق مساعد الكاهن؛ وكان يرد لصاحبه في حالات أخرى، وكان المرف في فرطاجة يختلف، فمن المبادئ ما كان يعطى جلد الذهبية للكهنة، ومنها ما كان يعطى لصاحب القربان (CIS. Nos. 165, 167). وفي سبار بهابل كانت أنعاب القربان التي تدفع للكاهن تشمل الجلد (Beiträge zur Assyriologie, vol. i. (1890) pp. 274, 286).

٨٤ حزقيال ١٨/٤٣ وما بعده؛ اللاويين ٨/١٥؛ حزقيال ١٨/٤٥ وما بعده؛ اللاويين ٣٣/١٦.

٨٥ كانت رؤوس الثيران تعتبر رموزاً تعلق على الهياكل الإغريقية، ولم تكن هذه الرؤوس سوى بديلاً حديثاً لرؤوس الضحايا. وربما ترجع قرون الهيكل السامي إلى نفس هذا الأصل. ويستدل على كون الضحايا من اللامز من السياق، إلا أن هذا. 86Herod. iv. 188 sqq.

يتأكد بمقارنته بإبقراط (Hippocrates, ed. Litré, vi. 356).

٨٧ والأهذاب تطابق نظيرتها على الثوب الذي ورد وصفه في التشريع اليهودي وكان لها مغزى ديني (العدد ٣٨ / ١٥ وما بعدها). وربما كان من أقدم أشكال الرداء ذي الأهذاب 'الرَّحَطُ' أو 'الخوف'، وهو زنار أو منطقة قصيرة من الجلد مشقوقة إلى أهذاب وكانت ترتديها بنات العرب ونساءهم ويقال أن الناس كانوا يلبسونها عند الكعبة. ومن هذا الثوب البدائي اشتقت الأهذاب والمناطق ذات الحواشي والتي ظهرت كنماكم عند العرب (برهم، مرصعة؛ وكانت الأخيرة مشقوبة ويمر خلالها هذب آخر)؛ فارت ذلك بالأهذاب السحرية عند الرومان والتي كانت تقطع من جلد قرابين التكفير ويمتد أن نسجها يشفى العظم.

والملاحظتان الإضافيتان (و) و (ز). ويلاحظ أيضا أن كهنة 89 *Supra*, pp. 293, 310. وادي النخيل الذين كانوا يتولون مناصبهم كانوا يرتدون ثيابا من الجلد (Strabo, xvi. 4). انظر 'الزنار' أو 'المنطقة الجلدية' التي كان يلبسها النبي هليجاه (الملوك الثاني ١ / ٨). 18. ٩٠ كانت هذه الأئمة تلبس عند صرب نجران في الطقوس التي حكم عليها المطران جريجيتيوس في القواعد التي استنها لرجيته (الباب ٣٤) بأنها وثنية (Anecd..Boissonade, Gr. vol. v.).

91 *Dea Syria*, iv.

92 *Actes of the Leyden Congress*, ii. 1. 336 (361).

✱



## ملحوظات إضافية

### الملحوظة الإضافية (أ)

#### الآلهة والشياطين والنباتات والحيوانات

تهدف هذه الملحوظة الى تذليل بعض المصاعب التي تخللت المناقشات في نص الكتاب.

١. إن الأهمية التي أضفناها على المعتقدات النيبية العربية فيما يتعلق بالجان باعتبارها تقدم دليلا على أصل الأقداس المحلية قد تبدو مبالغاً فيها حين يلاحظ أن كل الحقائق تقريباً مستقاة من فرع واحد من الساميات. وقد يسأل سائل ما الدليل على أن هذه المعتقدات النيبية العربية تعد جزءاً من العقيدة المشتركة للجنس السامي؟ ونجيب على هذا السؤال بأن التحليل يثبت أن الفكر العربي لم يكن به شيء مميز. فهو نفس الفكر العادي الذي نجده لدى كل الشعوب البدائية، ويشتمل على أفكار لا تنتمي إلا الى العقيدة البدائية. وإذا افترضنا أن هذه العقيدة نشأت بالجزيرة العربية لإسباب خاصة ومحلية بعد انفصال سائر أفرع الجنس السامي فهذا معناه خوض كل الاحتمالات. والقليل الذي نعرفه من الجان عند الساميين الشماليين يتفق تماماً مع الحقائق العربية.

واختلفت العفاريات من الديانة العبرانية ونادرا ما تصادفها في التوراة إلا في الصور المجازية، ولو أن "شعيريم" (الكائنات كثيفة الشعر) و"ليليت" (عفريت الليل) عند العبرانيين تطابق الجن عند العرب تماما (Wellh, 135).

على أية حال فالنقطة الرئيسة هي أن رؤية البدائيين للطبيعة بما تضيفه على النباتات والحيوانات العقل والسمات الخارقة والشيطانية سادت بين الساميين الشماليين وكذلك عند العرب. ومن الثابت أن وجهة النظر البدائية ظلت باقية في ممارسات السحر بعد أن نسخت في الدين نفسه؛ والمعتقدات الغيبية السائدة بين الدهماء في الدول المتحضرة الحديثة ليست أكثر تقدما عنها عند أشد الشعوب بدائية. كما أن طقوس السحر والمعتقدات الغيبية السائدة بين العامة عند الساميين لا تعد من بقايا الوثنية الرسمية المتأخرة الخاصة بالأقداس الكبرى بقدر ما هي من بقايا مرحلة من المعتقدات أسبق وأشد بدائية كانت الأنماط المتأخرة من العبادات الوثنية قد طغت عليها لكنها لم تمحها. ورؤية الطبيعة التي سادت السحر السامي هي نفس الرؤية البدائية التي ثبت أنها تمثل الأساس الذي يقوم عليه إيمان العرب بالجن. ومن ممارسات السحر عند السريان القدماء والتي استمرت بعد دخول المسيحية بفترة طويلة بقيت بعض الشواهد محفوظة في لوائح يعقوب الرهاوي التي نشرت بالسريانية على يد لاجارد (Lagarde, *Rel.* 1856 *iur. eccl. ant. Leipz.*) وترجمها كايسر إلى الألمانية (Kayser, *Die* 1886 *Canones Jacob's von Edessa. Leipz.*) ومن هذه الممارسات ما كان

يستخدم فى حالات المرض ويقضى بالبحث عن جذر نوع معين من الشوك يسمى 'الزعرور' وتقديم تقديم له وتناول الطعام والشراب بجوار جذره الذى كان يعامل كضيف على الوليمة (Qu. 38). ومن النباتات الشيطانية الأخرى عند الساميين الشماليين نبات يسمى 'باراس' ورد وصفه لدى جوزيفوس (Josephus. B. J. vii. 6. 3.) بأنه يفر من يحاول الإمساك به ويؤدى لمسه الى الموت طالما كان لا يزال على جذوره فى الأرض. ويبدو أن هذا النبات هو اليبروج الذى يروى العرب عنه قصصا ماثلة، وحتى الألمان القدماء كانوا يعتقدون أن روحا تسكنه. وحين تتحدث النباتات فى قصة بوثام وتتصرف كالبشر فإن هذا ليس إلا إضفاء للصفات البشرية على النباتات؛ أما الجدل بين نباتى الخبازى واليبروج والذى يرويه ابن ميمون عن 'الزراعة عند الأنباط' الملقق (Chwolson. Ssabier, ii. 459, 914) والذى يمنع الخبازى من الرد على نبيها فهو مثال أصيل على الخرافات السامية القديمة. وفى مثل هذه الأمور نكون على يقين من أنه حتى من يخلق الحكايات يمثل المعتقدات الشعبية تمثيلا سليما. وفيما يتعلق بالحيوانات فإن الطابع الشيطاني للأفعى فى جنة عدن لا يخطئه العين؛ والأفعى ليست مجرد متكر مؤقت للشيطان، وإلا لكان عقابها بلامعنى. ١ كما أن ممارسة سحر الأفعى الذى وردت الإشارة إليه مرارا وتكرارا فى التوراة ترتبط بالطابع الشيطاني لهذا الكائن؛ والفكرة القائلة بأن الحيوانات يمكن كبح جماحها بالتعاون، كمنعها مثلا من إبناء القطمان والكروم (يعقوب

لرهاوى، ٤٦)، تقوم على نفس الرؤية لأن السحرة يتسلطون على الشياطين والكائنات الخاضعة للشياطين.

ومن أغرب المعتقدات الغيبية السريانية مايلي. حين تغزو الديدان بستانا تجتمع العذارى؛ فتؤخذ دودة واحدة وتعين إحدى الفتيات أما لها. وحينئذ يتم البكاء على الحشرة وتدفن ويتم اقتياد الأم الى الموضع الذى تكون فيه بقية الديدان وسط البكاء على ثكلها. ثم تخفى الديدان كلها (الرهاوى، ٤٤). ومن الواضح هاهنا افتراض أن الحشرات تفهم وتتأثر بالمأساة التى تانى لصالحهم. وأساطير طور عابدين السريانية التى جمعها كل من بريم وسوسين (Prym & Socin, Göt. 1881) مليئة بالحيوانات ذات القوى الشيطانية. وكل نوع من الحيوانات فى هذه الحكايات يمثل جماعة منظمة مستقلة؛ فهى تتحدث وتنصرف كالبشر، ولكن لديها قوى خارقة ولها صلات وثيقة بالجن الذين يتمثلون فى الأساطير أيضا. وفى النهاية يلاحظ أن إيمان الساميين بالنذر والتطهير والاسترشاد بالحيوانات ينتمى الى نفس النوعية من الإنكار. فالنذر ليست رموزا عمياء؛ والحيوانات تعرف ماذا تقول النذر للبشر.

٢. لو صح رأى الوارد بالنص قد يبرز التساؤل عن السبب فى عدم وجود شواهد مباشرة ومقنعة على الطوطمية السامية. وقد يقول قائل إنك ذكرت أن بقايا الرؤية البدائية القديمة للطبيعة والتى تتفق مع الطوطمية لا تزال مشهودة بوضوح فى رؤية الساميين عن الأرواح الشيطانية. إلا أن تلك الرؤية عند

الشموب البدائية ترتبط عادة بالاعتقاد بأن نوعاً واحداً من الشياطين - أو بالأحرى فصيلة واحدة من النبات أو الحيوان له سمات شيطانية - يتحالف مع إحدى عشائر البشر. فكيف يتفق هذا مع الحقائق العربية التي تبدو فيها الشياطين أو الحيوانات الشيطانية عادة كأعداء للبشر؟ والإجابة العامة على هذه المعضلة هي أن الطواطم أو الكائنات الشيطانية الخيرة سرعان ما كانت تتحول إلى آلهة حين يسمو البشر على الهمجية الخالصة؛ في حين أن الكائنات الشريرة التي تخرج عن دائرة الحياة البشرية المنظمة لاتسأل بالتقدم الاجتماعي بصورة مباشرة وتستفيد سماتها البدائية دون أن يطرأ عليها أى تغيير. وحين يعتبر البشر أن هناك صلة دم تربطهم بفصيلة ما من فصائل الحيوان فإن كل تقدم يطرأ على نظرتهم لأنفسهم يؤثر على رؤيتهم للحيوانات المقدسة. وحين يرون في إلههم جداً أعلى لجنسهم فلا بد لهم أيضاً أن يعتبروه جداً لحيواناتهم الطوطمية ويميلون إلى تصويره على هيئة حيوان. ويركز الإله الحيوان على شخصه الاحترام الذي كان يوجه لكل حيوانات الفصيلة الطوطمية. وفي النهاية فإن الإله الحيوان الذي يتميز بالعديد من سمات البشر باعتباره كائناً شيطانياً يتحول إلى إله ذي صفات آدمية وتراجع صفاته الحيوانية إلى الوراء. ولكن ما كان لشيء كهذا أن يحدث للحيوانات الشيطانية التي تظل خارج هذه الدائرة ولا يتم إدخالها في علاقة إخوة مع البشر. فبقى كما كانت إلى أن يحدث تقدم تنويري - وهو تقدم بطيء عند القاعلة العريضة من أى جنس - فيجردها تدريجياً من سماتها الخارقة. لذا



فمن الطبيعي أن الإيمان بالأرواح للعادية من فصائل النبات أو الحيوان تظل باقية لمدة طويلة بعد أن تكون الفصائل الخيرة قد أفسحت المجال للآلهة الفردية بعد أن تفقد كثيراً من صلاتها الطوطمية الأصلية. وفي المرحلة التي كانت أشد الشعوب السامية بدائية قد بلغت حين عرفناهم لأول مرة لم يكن من المتوقع أن نمثّر على أمثلة على الطوطمية في شكل خالص وبدائي. ومانتوقع العثور عليه هو بقايا متفرقة من الأفكار الطوطمية في صورة ارتباط بين بعض فصائل الحيوان من ناحية وبعض القبائل والجماعات الدينية وإلههم من ناحية أخرى. وليس هناك نقص في هذه الشواهد في تاريخ الساميين القديم كما سنرى. وسنكتفى حالياً بإيراد بعض الشواهد المباشرة على صلة القربى أو الأخوة بين جماعات البشر وفصائل الحيوان. يروي ابن الجاور أن بنى حارث وهي قبيلة من جنوب الجزيرة العربية حين كانوا يمشون على غزال ميت كانوا يفسلون ويكفونونه وبدقونونه وتقيم القبيلة كلها الحداد عليه سبعة أيام (Sprenger, Postrouten, p. 151). ويتم دفن الحيوان كما يدفن البشر ويقام الحداد عليه كما يقام على أحد أبناء العشيرة<sup>١</sup> والوثر (الأرنب البرى فى التوراة) عند حرب سيناء يعتبر أخا للإنسان، ويروى أن من يأكل لحمه لا يرى أباه وأمه من بعد. وفى الطقوس السرية لأهل حران كان الأتباع يعتبرون الكلاب والغربان والنمل إخوة لهم (الفهرست، ٣٢٦). وفى بعلبك كان الإله الجدد الأكبر للمدينة (γεννοιοδ) يعبد فى هيئة أسد (Damascius, Vit. Isid. 203) انظر "بر

بعل' في Löw, *Aram. Pflanzennamen* , p. 406; G. Hoffmann, (Phoen. Inschr . 1889, p. 27). وعلى صفتي القرات تم العثور على أنواع من الأنواع الصغيرة تهاجم الغرباء لكنها لا تتحرض بالأهالي (Mir. Ausc . 149 sq .)، وهو ما يفترض في الحيوان الطوطم أن يفعله.

٣. لو كانت أقدم أقداس الآلهة في الأصل مساكن لعدد وافر من الجن فلا بد أن نتوقع العثور على أثر للفكرة القائلة بأن الموضع المقدس لا يسكنه إله واحد، بل عدد من السكان المقدسين. ولو نشأت العلاقة بين جماعة الأتباع وقديس الإله في مرحلة الفكر الطوطمي حين كان سكانه المقدسون لا يزالون من الحيوانات الحقيقية لتضاعفت أعداد حيوانات الفصيلة المقدسة لتركها تتكاثر دون المساس بها في المنطقة المقدسة وظل الإله الفرد للمحرم بمثابة أب وراع لكل الحيوانات من بنى جنسه بعد أن تم تمييزه من بين عدد لا يحصى من الكائنات الطوطمية. لذا فإننا نجد أن الأقداس السامية كانت تأوى للعديد من فصائل الحيوانات المقدسة، كحمام هشتار وغزلان تباله ومكة وغيرها. ولكن إذا نحينا ذلك جانباً نتوقع أن نعثّر على آثار للتعددية الغامضة في مفهوم الإله باعتباره مرتبطاً بمواضع خاصة وألا نسمع كثيراً عن الإله بوصفه من آلهة أحد المواضع، وليس بمعنى وجود عدد محدد من الآلهة للتفرقة، بل بنفس الإبهام الذي يميز الفكرة عن الجن. ونعتقد من جانبنا أن هذه هي الفكرة التي يقوم عليها الاستخدام العبري للفظ "إلوهيم" بصيغة الجمع والاستخدام الفينيقي للفظ

"إلم" بصيغة المفرد (انظر Hoffmann, *op. cit.* p. 17 *sqq.*). وإذا اكتفينا بإرجاع ذلك إلى تعددية الآلهة البدائية كما يفعل البعض فإن هذا لا يفسر كيفية استخدام صيغة الجمع للإشارة إلى إله واحد. ولكن لو كان "الإلوهيم" الخاص بأحد المواضع يقصد به في الأصل كل سكانه المقدسين باعتبارهم عدداً من الكائنات التي لا يتميز أحدها عن الآخر، لتلى ذلك التحول إلى استخدام صيغة الجمع للدلالة على معنى المفرد بصورة طبيعية بمجرد أن يفسح هذا المفهوم غير المحدد المجال لفكرة وجود إله فرد للحرم المقدس. كما أن الصيغة الأصلية للجمع غير المحدد للفظ "إلوهيم" تبدو واضحة في مفهوم الملائكة باعتبارهم "بنى إلوهيم" (أبناء إلوهيم)، وهو ما يعنى في التشبيه اللغوي "كائنات من نوع إلوهيم". و "أبناء الرب" في التوراة يمثلون الحاشية السماوية، وحين يتجلى أحد الملائكة على الأرض فإنه يظهر وحده وفي مهمة خاصة. ولكن في بعض من أقدم الكتابات العبرية نجد أن الملائكة تنرد على المواضع المقدسة كبيت إيل وماهانام دون أن يكون لديها رسالة تبليغها (التكوين ١٢/٢٨، ٣٢/٢). وينضح من سفر التكوين (٦/٢، ٤) أن الملائكة بوصفهم "أبناء الرب" يمثلون جزءاً من الأساطير السامية القديمة لأن أبناء الرب الذين يتزوجون بنات البشر ليس لهم مكان في ديانة العهد القديم، والأرجح أن الأسطورة مأخوذة من نمط أدنى مرتبة من الديانات؛ وربما كانت أسطورة محلية تتعلق بجبل حرمون (B. Enoch vi. 6 وشروح هيلاري على المزامير ١٣٣). ويشير إيوالد (Ewald,

283. *Lehre der Bibel*, ii. (الى أن المقصود مما ورد بسفر التكوين ٣٠-٢٨ / ٣٢) هو أن الملاك ليس له اسم، أى ليست له فردية تميزه؛ فهو مجرد فرد من طبقة؛ ولكن في مصارعة نجد أن يعقوب يصارع "إلوهيم" (انظر هوشع ٤ / ١٢).

ويمكن الرجوع لنولدريكه (ZDMG, xli. 717) للتعرف على أن لفظ 'جن' العربي ليس لفظا دخيلا كما يفترض أحيانا.

✱

## الملحوظة الإضافية (ب) القدسية والنجاسة والمحرمات

هناك العديد من الصيغ المتقابلة بين المحرمات البدائية والقواعد السامية الخاصة بالقدسية والنجاسة ستعرض لنا من حين لآخر؛ ولكن قد يكون من الأجدي أن نورد في هذا الموضع بعض الشواهد المفصلة التي تدل على أن كلا منهما يصعب تمييزه عن الآخر في الأصل.

هناك سمة مشتركة تجمع بين المقدسات والنجاسات، وهى أن هناك فى كلتا الحالتين بعض القيود على استخدام البشر وملابسهم لها، وأن خرق هذه القيود تنجم عنه مخاطر خارقة. والفارق بين الاثنين يبدو لا فى علاقتهما بحياء الإنسان العادية، بل فى علاقتهما بالآلهة. فالمقدسات ليست متاحة للإنسان، لأنها تنتمى للآلهة؛ أما النجاسة فيتجنبها البشر وفقا لرؤية الديانات السامية

المتأخرة لأنها مكروهة عند الإله وبالتالي فهي محرمة على قدمه أو أتباعه أو على أرضه. ولكن لاشك في أن هذا التفسير ليس بدائيا حين نأخذ في اعتبارنا أن الأفعال التي تسبب النجاسة هي نفس الأفعال التي تضع الإنسان في دائرة المحرمات عند الشعوب البدائية، وأن هذه الأفعال لإرادية وبريئة في الغالب، بل إنها ضرورية للمجتمع. لذا فإن البدائي يفرض الحرمة على المرأة في نفاسها وحيضها وعلى الرجل إن لامس جثة ميت، وهو مالا علاقة له باحترام الآلهة، بل لمجرد أن الولادة وكل ما يتصل بتكاثر الأنواع من ناحية، والمرض والموت من ناحية أخرى تدخل في نظره ضمن أفعال قوى خارقة من نوع شديد الخطر. وإن سعى إلى التعليل فهو يسعى إليه بافتراض وجود أرواح لها قوى خارقة في مثل هذه المناسبات؛ وهو في كل الأحوال يرى في الأشخاص المعنيين مصادر لخطر خامض يحمل كل سمات مرض معدٍ قد يهيب الآخرين عالم تستخدم التدابير الوقائية اللازمة. وهذا ليس من العلم في شيء لكنه أمر واضح وبشكل أساس نسق سلوكي؛ بينما نجد أن قواعد النجاسة حين يعتقد أنها تقوم على إرادة الآلهة فإنها لا تخلو من التمسف والخواء. ولربط مثل هذه المحرمات بقوانين النجاسة تظهر في أجلى صورها حين نلاحظ أن النجاسة تماثل وكأنها عدوى ينبغي إزالتها أو القضاء عليها بالوسائل الحسية. ولتأخذ مثلا قواعد النجاسة الناتجة عن جثث الهوام بسفر اللاويين ١١ / ٣٢ وما بعدها؛ فلا بد من غسل كل ما تلمسه؛ والماء حيث يصبح نجسا وقد ينشر العدوى؛ بل إن النجاسة

إذا أصابت وعاء من الخزف فيفترض أنها تتخلل مسامه ويستحيل إزالتها، وبالتالي فلا بد من كسر الوعاء. ومثل هذه القواعد لاشأن لها بروج الديانة المبرانية؛ ولا يمكن أن تكون سوى بقايا خرافات بدائية كتلك التي كان يؤمن بها البدائي الذي يتحاشى دم النجاسة وما إليه باعتباره جرثومة خارقة وخطيرة. ويتضح قدم المحرمات المبرانية من عودة بعضها إلى الظهور في الجزيرة العربية؛ قارن مثلاً بين سفر التثنية ١٢/١٢، ١٣ والطقوس العربية الخاصة بإزالة نجاسة الترميل (*supra*, pp. 422, 428, n.). فالطقس في النمط العربي من نوع بدائي صرف؛ فكان الخطر الماحق الذي يتهدد أي رجل إذا تزوج بالأرملة ينتقل بصورة مادية بحتة إلى أي حيوان أو طير يعتقد أنه يموت نتيجة لذلك. وكذلك الحال في شريعة تطهير الأبرص (اللاويين ١٤/٤ وما بعدها) حيث تنتقل النجاسة إلى عصفور بطير بعيداً به؛ ونأمل أيضاً طقس كبش الفداء. ونجاسة الحيض كان معترفاً بها عند كل الساميين<sup>٢</sup> وعند كل الشعوب البدائية والقديمة. وترتبط هذه النجاسة حالياً عند الشعوب البدائية بالفكرة التي ترى أن دم الحيض خطر على الإنسان، وحتى الرومان كانوا يعتقدون أنه 'ملئ' بالصفات المميتة' (Pliny, *H. N.* vii. 64). وهناك خرافات مماثلة لا تزال شائعة حالياً بين العرب حيث لا يزال هناك كثير من القوى الخارقة تنسب للمرأة في هذه الحالة (القزويني، ج ١، ص ٣٦٥). لذا فإن الحرمة السامية في هذه الحالة تشبه الحرمة البدائية تماماً؛ ولا شأن لها باحترام الآلهة، بل إنها تنبع من الخوف من التأثيرات

الخارقة المرتبطة بالحالة الجسمانية للمرأة. كما تتضح حرمة الأشياء النجسة بناء على القوى الخارقة الكامنة فيها من حقيقة فحواها أن هذه الأشياء تصل إلى أوج قوتها في السحر؛ فدم الحيض من أقوى التعاويذ عند معظم الشعوب، وكذلك كان عند العرب (القزويني). وبين المهاويز مدى عمق الصلة بين مفاهيم التمايم والحلى (Heid. p. 143)، إلا أنه لم يوضع أن الأشياء النجسة لا تقل قوة في تأثيرها. فمثل هذه التمايم تسمى عند العرب 'نَجْسة' أو 'مُنْجَسة'؛ ويروى أن العرب الوثنيين كانوا يربطون الأشياء النجسة وعظام الموتى وخرق الطمث حول خصور الأطفال لتجنب الجن والحسد (القاموس)؛ انظر يعقوب الرهاوي، ٤٣.

وقد سبق أن رأينا في حالة الخنزير أن تحريم أكل لحم بعض الحيوانات يعزى في ديانات الساميين المتأخرة إلى وقوعها في منطقة وسط بين النجاسة والقدسية. ولاستطيع أن نوضح هذه النقطة إلا حين نأتى للحديث عن القربان حيث يرجح أن تكون معظم هذه القيود إن لم يكن كلها موازية للحرمة التي تفرضها الطوطمية على أكل لحم الحيوانات المقدسة. وفي نفس الوقت قد يلاحظ أن هذا التحريم يفصح عن أصله البدائي بطبيعة العقوبة الخارقة التي تنسب إليه. وإذا كانت عشيرة الأيل من قبائل أوماها تعتقد أن لحم الأيائل لا يؤكل إلا إذا ظهرت البشور على أجسامها، فكذلك الحال عند السريان حيث كانوا يعتبرون السمك مقدسا بالنسبة للإله أثارجاتيس ويعتقدون أن من يأكل

لحمه نصيبه القرحة والانتفاخ والهزال.<sup>٤</sup> وعقاب مثل هذه الفعلة الشنعاء في كلتا الحالتين ليست حكما إلهيا بالمعنى المعروف لنا، بل تنشأ مباشرة من التأثيرات الشريرة الكامنة في الشيء المحرم نفسه حيث يعتقد أنه يثار لنفسه من الأثم أو شيء من هذا القبيل. ويتفق مع هذا أن الحيوانات الأشد نجاسة تمتلك قوى سحرية؛ فكان الخنزير الذي كان العرب والعبرانيون والسريان يمتنعون عن أكل لحمه (Sozomen, vi. 38) مصدرا لكثير من التعاويذ والعقاير السحرية (القزويني، ج ١، ص ٣٩٣).

إن افتقار تشريعات النجاسة للمغلانية والمنطق من وجهة نظر أية ديانة روحانية أو حتى من وجهة النظر الوثنية المتأخرة يعد أمرا واضحا لدرجة نحتم اعتبارها من بقايا نمط قديم من العقائد والمجتمعات. لذا فإن أى باحث في التاريخ لا يستطيع أن يرفض تصنيفها ضمن المحرمات البدائية. ويبدو أن المحاولات الرامية لتفسيرها بغير ذلك والتي نصادفها هنا وهناك تقتصر على بعض الكتاب ممن يعتمدون على الحلاس ولاذرية لهم بالسماوات العامة للفكر والعقيدة في المجتمعات البدائية. أما بالنسبة للأشياء المقدسة بالمعنى الحرفي للكلمة، أى الأشياء المتعلقة بعبادة الآلهة وخدمتها بصورة مباشرة فتعرضها مشكلات أكثر؛ فالكثير من تشريعات القدسية قد يبدو أن لها معنى معقولا حتى في الأنماط الأرقى من الديانات وأنها تجد تفسيرها الصحيح في عادات المجتمعات المتقدمة ومعتقداتها. وأكثر الآراء شيوعا عن المغزى من تقييد حرية



الإنسان في استعمال الأشياء للقدسية في الحاضر هو أن الأشياء المقدسة ملك للإله، لذا فإننا نسعى (*supra*, p. 142 sq.) إلى توضيح أن فكرة الملكية لا تكفى لتفسير حقائق الحالة. فممتلكات الإنسان تشمل أشياء له فيها حق كامل؛ أما في الأشياء المقدسة فللاّتياع حقوق فيها وكذلك الآلهة ولو أن حقوقها تخضع لقيود محددة. والمالك ملزم باحترام ملكية الآخرين في حفظه لحقوقه؛ إلا أن مبدأ القدسية كما نجد في شريعة الحرم يمكن استغلاله لإبطال امتيازات الملكية البشرية. والقدسية في هذا المقام تضاهي الحرمة تماماً. والفكرة القائلة بأن بعض الأشياء محرمة بالنسبة لأحد الآلهة أو أحد الرؤساء ليس لها معنى إلا أنه باعتباره الأقوى، بل باعتباره ذا قوة خارقة، لا يسمح لأحد بالتلاعب بها. ولتطبيق الحرمة ليس من الضروري أن تكون هناك ملكية مسبقة من جانب الإله أو الرئيس؛ وقد تتحول طبيات الآخرين إلى حرمة وتنتقل إلى مالكها الأصلي بمجرد الاتصال بالكيان المقدس أو ملامسة الأشياء المقدسة. وحتى الأرض التي يظاها أحد ملوك تاهيتي كانت تتحول إلى حرمة بنفس الصورة التي كان أي موضع يتجلى فيه الإله يكتسب قدسية عند الساميين. ولم تكن حرمة استعمال الإنسان لأحد الأشياء تعنى ملامسته لاستعمال الإله أو الكيان المقدس بالضرورة؛ والفكرة الجوهرية هي أن استعمال البشر العاديين لهذا الشيء غير مأمون العواقب؛ فقد أصابته عدوى القدسية إن صح التعبير، وبالتالي يتحول إلى مصدر جديد لخطر غيبي. وهنا أيضاً نجد أن قواعد القدسية

عند الساميين تدل بوضوح على أصلها في أحد أمساق الحرمات، فالتمفرقة بين الأشياء المقدسة باعتبارها تصلح لاستعمال الآلهة والأشياء النجسة باعتبارها محرمة على البشر لاتطبق بصورة ثابتة، وتظل هناك بقايا من رؤية تعتبر القدسية معيبة كالنجاسة وأن الأشياء التي ينبغي الإبقاء عليها للاستعمال العادي يجب أن تحفظ بمعزل عن عدوى القدسية. وتمثل الإبل عند العرب مثالا دقيقا على الأشياء التي لا شك في قدسيتها لكنها لا تستخدم في خدمة الإله، إلا أننا نجد عند بنى إسرائيل القدماء ما يماثل ذلك. فبمقتضى التشريع المتأخر (اللاويين ٢٧/٢٧) كانت باكورة نتاج الماشية التي لم يكن من الممكن التقرب بها ولا يحرص صاحبها على استردادها تباع لصالح قدس الإله، أما في التشريع القديم (الخروج ١٣/١٣، ٢٠/٣٤) فكان يتم كسر عنقها، وهو قانون أقل إنسانية من نظيره العربي حيث كانت الحيوانات المحرم على الإنسان استخدامها تطلق حرة.\*

وهناك كثرة من الآثار الدالة على عدوى القدسية، وهي آثار تشبه الحرمة تماما. فكانت الحمامة عند السريان على درجة فائقة من القدسية، وكان من يلامسها يصبح محرما لمدة يوم (*Dea Syria*, liv). وفي سفر أشعيا ٦٥/٥ يحذر الكهنة الوثنيون المشاهدين من اللغو منهم حتى لاتصيبهم الحرمة. ولحم التقدمة العبرانية وهو مقدس من الدرجة الأولى ينقل حرمة لكل من يلمسه، وإذا سقطت قطرة واحدة من الدم على ثوب فلا بد من غسله، أي لابد من إزالة

القدسية في مكان مقدس، في حين أن الوعاء الخزفي الذي يخلط فيه القربان لابد من كسره كما هو الحال حين تسقط حشرة ميتة في وعاء فتنجسه (اللاويين ٢٧/٦ وما بعدها) (الفقرة ٢٠ وما بعدها في النص العبري؛ انظر اللاويين ١٦/٢٦، ٢٨). وفي مكة في عصر الوثنية كان البدو يطوفون حول الكعبة إما صراة أو في ثياب مستعارة من أحد الخمس، أي الجماعة الدينية بالمدينة المقدسة. ويبين لهاوزن أن هذا العرف لم يكن قاصرا على مكة، ففي قدس الجلسد كانت عادة صاحب القربان أن يستعير رداء من الكاهن؛ ونجد نفس هذه العادة في عبادة بعل صور (الملوك الثاني ١٠/٢٢)، وهو ما قد نضيف إليه أن داود في سفر صموئيل الثاني ١٤/٦ كان يرتدي "أنود" الكهنوت في عيد إدخال التابوت. وكان قد خلع ثيابه العادية لأن ميكال وصفت فعلته بأنها تعريض فاضح لشخصه؛ انظر أيضا صموئيل الأول ١٩/٢٤. وتُفسر العادة المكية بأنهم ما كانوا ليتيموا العفقس الديني وهم في ثياب ملطخة بالخطيئة، إلا إن السبب الحقيقي مختلف تماما. فيبدو أن البعض كان يطوف بثيابه العادية أحيانا، ولكن في هذه الحالة لم يكن يستطيع أن يلبسها أو يبيعها مرة أخرى، بل كان عليه أن يتركها على بوابة الحرم (الأزرقى، ص ١٢٥؛ ابن هشام، ص ١٢٨). وقد أصبحت "حرما" (كما يملك البيت الذي يورده ابن هشام) بدخولها للمكان المقدس. ولو بقي هناك أي شك في صحة هذا التفسير فهو يزول بالاستشهاد بفقرة وردت بكتاب "المناطق الجنوبية من نيوزيلندة" لشورتلاند (Shortland،

*Southern Districts of New Zealand* , p. 293 sq. وقد قدمها لى

الأستاذ فريزر. يقول شورتلاند:

"لم يكن للعبد أو لغيره من غير المقدسين أن يدخل موضعا مقدسا دون أن يخلع عنه ثيابه؛ لأن الثياب باكتسابها للقدسية بمجرد دخولها نطاق الموضع المقدس لن يكون لها أى نفع بالنسبة له من بعد فى حياته العادية". ٧.

وفى حالة الثوب إن كان ملطخا بدم تقدمه الخطيئة نجد أن الحرمات الناتجة من الاتصال بالأشياء المقدسة يمكن إزالتها بالغسل كنظيرتها الناجمة من الاتصال بالنجاسة. وبنفس الصورة نجد أن الاتصال بكتاب مقدس أو نجمة عند اليهود "كان ينجس اليدين" ويقتضى الغسل، وكان كبير الكهنة فى يوم الغفران يغتسل بالماء ليس قبل ارتداء الثياب المقدسة وحسب، بل حين يخلعها أيضا (اللاويين ١٦/ ١٢٤ انظر المشنا، يوما ٨/ ٤). ويؤخذ مثل هذا الغسل عند الشعوب البدائية على أنه يقصد به الإزالة المادية الحرفية لمبدأ الحرمة المعدى، وكن تأريلاته الرمزية لم تكن إلا محاولة بذلت فى المراحل المتأخرة من تطور الدين لتبرير التمسك بالطقوس القديمة.

قد تكون هذه الأمثلة كافية لإيضاح استحالة فصل عقيدة القدسية والنجاسة عند الساميين عن نسق الحرمة. وإن كان هناك من لم يقتنع بهذه الأمثلة فلن يقنعه المزيد منها. ولكن لما كان الموضوع غريبا فى حد ذاته وقد يلقي الضوء

على بعض العادات الغامضة فإننا ننتهي هذا الجزء من الموضوع ببعض الملحوظات الإضافية ذات الطابع الحلقى عن الثياب التي كانت ترتدى بالحرم. واستخدام الكهنة لثياب خاصة للقيام بالمهام الدينية من العادات الواسعة الانتشار ولها صلات لا يمكن تناولها إلا حين في سياق الحديث عن القربان<sup>٨</sup>. ولكن من المؤكد أن كل إنسان كان كاهنا لنفسه في الأصل، ولم يكن الطقس الذي كان الكهنة يؤدونه في العصور اللاحقة إلا تطورا لما كان يؤديه الأتباع جميعا في الأصل. وفيما يتعلق بالثياب جرت العادة بالفرقة بين ثياب الحياة اليومية وثياب المناسبات الدينية. فكان المبرأتون حين يمثلون في حضرة الإله إما يفسلون ثيابهم (الخروج ١٩ / ١٠) أو يغيرونها (التكوين ٢٥ / ٢) أي أنهم كانوا يرتدون أبهى حللهم، وكانت النساء يتزين بالخلى (موشع ٢ / ١٣)؛ انظر وصف سوزومن لعبد ممر (Sozomen, H. E. ii. 4).

وكان الهدف من غسل الثياب إزالة أية نجاسة محتمل وجودها بالطبع، وفي سفر التكوين ٢ / ٣٥ نجد أن تغيير الثياب له نفس الهدف. إلا أن الأمثلة التي أوردناها من قبل تبين أن أهمية عدم الدخول إلى الحرم بأية نجاسة كانت تقابلها ضرورة صلم الخروج إلى الحياة المادية بأية دلائل على الاتصال بالمواضع والأشياء المقدسة. وكما كانت كل المناسبات الاحتفالية في القدم تعد مناسبات مقدسة يمكن افتراض أن أفضل الثياب كانت أيضا ثيابا مقدسة تخصص لأعراض احتفالية. فكانت تعطر (التكوين ٢٧ / ١٥، ٢٧)، وكان العطر عند

الساميين من المقدسات (Pliny, xii. 54) ويتم استخدامه في عمليات التطهر (Herod. i. 198) ويرش على كل من كانوا يقفون أمام الهيكل حسب الطقس الفينيقي بثيابهم الطويلة الفاخرة وعليها شريط وردي يدل على المناصب الدينية (Silius, iii. 23 sqq.; Herodian, v. 5. 10). وكانت الخلى كذلك التي كانت النساء تترين بها في الحرم ذات طابع مقدس أيضا؛ واللفظ السرياني للفرط هو "كُداشا" أي "الشيء المقدس"؛<sup>٩</sup> وكانت الخلى بصفة عامة تستخدم كنمائم.<sup>١٠</sup> من ثم فإن الثياب المقدسة والثياب الاحتفالية شيء واحد، وبالتالي يمكن افتراض أن الثياب الفاخرة في المصور الأولى كانت تعني الثياب المحرم استخدامها لأغراض الحياة العادية. إلا أن القاعدة الصريحة من الناس في أي مجتمع فقير لم يكن يوسمها الاحتفاظ بحلة خاصة للمناسبات الدينية. ومثل هؤلاء كانوا إما يغسلون ثيابهم بعد أية مناسبة دينية خاصة وقبلها (اللاويين ٢٧/٦، ٢٨، ٢٩ / ١٦) أو يستمرون ثيابا دينية. ولم يكن من الممكن غسل النعال إلا إذا كانت من قماش كما هو الحال في الثياب الدينية الفينيقية التي يصفها هيروديان؛ لذا كان يتم خلعها قبل وطأ الأرض المقدسة (الخروج ٣ / ٥؛ يشوع ٥ / ١٥).<sup>١١</sup>

ومن الأعراف العبرانية الأخرى التي يمكن الإشارة إليها ما هنا التحريم (حبرم بالعبرية) الذي كان يتم بمقتضاه الحكم على الأثمين وأعداء الجماعة والإله بالتحريم بالهلاك النهائي. والتحريم شكل من أشكال التكريس للإله

(مسخا ١٣/٤؛ اللاويين ٢٨/٢٧ وما بعدها). إلا أنه كان في أقدم العصور العبرانية معنى ضمنا الهلاك النهائي لا للمعتين وحدهم، بل لملكانهم أيضا؛ وكانت المعادن فقط هي التي تودع بخزانة بيت الرب بعد إحراقها بالنار (يشوع ٢٤/٦، ٢٤/٧؛ صموئيل الأول ١٥). وحتى الماشية لم يكن يتم التقرب بها، بل كانت تلبح فقط، والمدينة للمحرمة أو المكرسة يجب ألا يعاد بناؤها (التثنية ١٣/١٦؛ يشوع ٢٦/٦). ١٢. وكان مثل هذا التحريم بمثابة حرمة تفرض خوفا من العقاب الغيبي (الملوك الأول ١٦/٣٤)، وكما هو الحال في الحرمة، كان الخطر الناجم عنه معديا (التثنية ٢٦/٧؛ يشوع ٧/١) فمن يدخل بيته شيئا محرما يقع هو نفسه تحت طائلة التحريم.

## الملحوظة الإضافية (جـ)

## تحريم الجماع

طبقاً لما ورد عند هيرودوت (ii. 64) فإن كل الشعوب هنا والمصريين والإغريق *εν ιεροισι και απο γυναικων ανισταμενοι αλουτοι εσερχονται εδ ιρν* وهذا دليل على ما كان المصريون والإغريق يمارسونه إلا أن حكمه على سائر الشعوب يقتصر إلى الدقة، على الأقل فيما يتعلق بالساميين وبعض أجزاء آسيا الصغرى<sup>١٣</sup> فمن كانت ديانتهم بها الكثير من العناصر المشتركة مع عقيدتهم. وفيما يتعلق بالدليل فهو يصل إلى نفس الشيء سواء علمنا أن بعض الأفعال كانت محرمة بقدس الإله وعلى الحجاج المتجهين لقدس الإله، أو أن أحداً لم يكن يستطيع أن يدخل الحرم دون أن يتطهر بعد ارتكاب هذه الأفعال. فنجد أن الجماع عند العرب كان محرماً على حجاج مكة. ونفس هذه القاعدة كانت سائدة عند اللينين فيما يتعلق بالمنصب المقدس لجامع البخور (Pliny, H. N. xii. 54). ونجد عند العبرانيين التحريم مقررنا بالتجلى الإلهي في سيناء (الخروج ١٩ / ١٥). ويتناول الحيز المقدس (صموئيل الأول ١٥ / ٢١) ويؤكد سوزومن (ii. 4) على ذلك بالنسبة للحميد الوثني في مصر، ويطالعنا هيرودوت نفسه بأن كل فعل يتعلق بالزواج عند البابليين والعرب كان يعقبه الاغتسال مباشرة، بل أحياناً ما يعقبه التطهر بحرق البخور



كما يحدث بالسودان (Herod. i. 198). وهذا التحريم ليس موجهاً ضد الفجور، فهو ينطبق على الأزواج كما أنه لا ينبع من الزهد، فقد كانت معابد آلهة الساميين تعج بالعاهرات المقدسات ممن كنّ يحرصن على الاختلاء برفقائهن خارج نطاق الحرم المقدس (Herod. i. 199) انظر هوشع ١٤/٤ وهي فقرة تنق في التعبير بصورة تدعو للدهشة مع ماورد بالحماسة (ص ٥٩٩، البيت الثاني) حيث تشير العبارة الى ممارسة العرب للفجور خارج نطاق الحرم مباشرة).

واتساع نطاق هذا التحريم ليشمل المحاربين حين يخرجون في حملة سائد عند الشعوب البدائية، ونعلم أنه كان سائداً عند العرب وظل قائماً حتى القرن الثاني بعد الهجرة؛ انظر الأغاني ج ١٤، ص ٦٧ (الطبري، ط كوسيجارتن، ج ١، ص ١٤٤)، الأختل، ديوان، ص ١٢٠، للمعزدي، ج ٦، ص ٦٣-٦٥ Fr. Hist. Ar. p. 247 sq. ويرد الحديث عن الحرب والمحاربين في العهد القديم باعتبارهم محرمين، وهو ما يبدو على صلة بإقامة الاحتفالات عند بدء حملة وبالفكرة القائلة بأن الحرب مهمة مقدسة وأن المعسكر موضع مقدس (الثنية ٢٣/١٠-١٥). ولا سيال الى التأكيد على أن معاشره النساء كانت تنطبق على المحاربين عند بني إسرائيل الأقدمين، ولكن يبدو من سفر الثنية ٢٣/١٠، ١١ أنه كان كذلك إذا قورن بما ورد بسفر صموئيل الأول ٥/٢١، ٦ وصموئيل الثاني ١١/١١. فالفقرة في صموئيل الأول تدعو الى التعليق. ويبدو أن النص

يمكن ترجمته كما هو إذا ما أخذنا كلمة "يقرش" على أنها بصيغة الجمع، وهو أمر ممكن بدون إضافة "و". فيقول داود: ﴿إِنَّ النِّسَاءَ قَدْ مَنَعَتْ عَنَا مِنْذُ أَمْسٍ وَمَاقِبَلُهُ عِنْدَ خُرُوجِي، وَأَمْتَعَةُ الْعِلْمَانِ مَقْدَسَةٌ وَهِيَ عَلَى نَوْعٍ مُحَلَّلٍ.﴾ (الأمثال ٢٧/٢١) واليومر أيضا يتقدس بالآنية. فداود يفرق بين الحملة من النوع العادي وتلك التي كانت تبدأ بإحرام المحاربين ومتاعهم. ويشير إلى أن خروجه هاهنا ينتمي إلى النوع الثاني وأن طقس الإحرام يبدأ بمجرد أن ينضم إلى رجاله؛ لكنه يذكر الكاهن بأنه قد اعتاد أن يفرض قواعد الطهر حتى في الحملات العادية. وقد يترجم لفظ عَصُورًا بمعنى "محرم" حيث يبدو واضحاً أنه تعبير اصطلاحى. وهكذا ففى سفر إرميا ٣٦/٥: ﴿أَنَا "عَصُورٌ" لَا أَقْدِرُ أَنْ أَدْخُلَ بَيْتَ الرَّبِّ﴾ لا تعنى "أنا محبوس" (انظر الفقرة ١٩)، بل تعنى "أنا محرمٌ على دخول بيت الرب بنجاسة". ونعتقد من جانبنا أن عبارة عَسُور وعزوب العبرية، وهى من المبارات التى تصنف إلى طبقتين يندرج كل شخص ضمن واحدة منهما، معناها "المحرم" والحر؛ فنظر أيضا لفظ نمسر العبرى بسفر صموئيل الأول ٧/٢١ ولفظ عَصُورًا (محصور). فنجد نفس المعنى فى لفظ مُعَسِّر العبرى ينطبق على فتاة يتم حبسها بمقتضى الإحرام، وهو ما كان يطبق على الفتيات فى سن البلوغ عند معظم الشعوب القديمة.

## الملحوظة الإضافية (٥)

### المغزى الجنسي المفترض للأنصاب والأعمدة المقدسة

إن القول بأن النصب والأعمدة عند الساميين هي رموز جنسية من الآراء التي تحظى بقدر من الانتشار بتأثير من موقرنا؛ إلا أن الدليل على ذلك ضعيف كما هو الحال في أغلب نظريات هذا الكاتب. إذ يستند موقرنا في حديثه عن الحقبة قبل الهيلينية إلى سفرى الملوك الأول ١٥/١٣ وأخبار الأيام الثاني ١٥/١٦ حيث يحذو حذو الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس في اعتبار أن كلمة مفلتحت بمعنى "تمثال سارية" (*simulacrum Priapi*)؛ إلا أن هذا مجرد حدس لا تؤكد النسخ القديمة الأخرى. كما يستعمل سفر حزقيال ١٦/١٧ الذي لا يشير لعبادة القضيب، بل لتمثيل للبعليم؛ والفقرة منسوخة من الإصحاح الثاني من سفر هوشع. ومن المفسرين المحدثين من يفترض أن لفظ 'يد' العبري في سفر أشعيا ٥٧/٨ معناه القضيب الذكرى. وهذا من قبيل الخدس، وحتى إن تأكدت صحته فإن استخدام لفظ 'يد' بمعنى 'سارية' لا يزال في حاجة إلى تفسير ليس بافتراض أن كل نصب أو عمود يعد نصبا للقضيب، بل من الرمزية الواضحة لكلمة للعلامة على شكل إصبع. وغالبا ما كانت للنصب الفينيقية الخاصة بتأيت وبعل هامان يد، لكنها يد حقيقية وليست قضيبا ذكريا.

كانت الرموز المكشوفة في العصور القديمة تستخدم للدلالة على الجنس بلا

حساسيات، كما لمجد الرموز الأنثوية منقوشة على الصخور في العديد من الكهوف الفينيقية. ويذكر هيرودوت (ii. 106) أنه رأى بفلسطين الشام نصبا حجرية عليها نقوش، ويفترض أنها مصيبت خاصة بالإلهات من الإناث؛ ولكن كيف يؤكد ذلك رأى القائل بأن المصيا تمثل  $\alpha\nu\rho\omicron\delta\ \alpha\iota\delta\omicron\iota\omicron\nu$ ، هذه نقطة لا أستطيع فهمها. والحقيقة أن هذه النظرية الجنسية تبدو وكأنها تقوم على حقيقة أن المصيا تمثل الآلهة من الذكور والإناث على السواء دون تمييز. وفي حقبة لاحقة نجد أن لوسيان يشير إلى النصبين الكبيرين القائمين بساحة معبد الحيرة باسم "القضيبين" (*Dea Syria* . xvi.). ومثل هذين النصبين التوأم من الأشياء التي كانت شائعة في معابد الساميين؛ وحتى هيكل أورشليم كان يضم مثلهما، فنراهما على المسكوكات يمثلان الهيكل في بافوس؛ وهو ما يضيف أهمية على الدليل الذي أورده لوسيان خاصة حين يطالعنا بأنهما كانا يحملان نقشا بما معناه أن "هذين القضيبين أقامهما ديونيسس لأمه هيرا". ولكن يبدو أن النقش كان باليونانية ولا يثبت إلا أن الإغريق الذين كانوا يألون الرموز الجنسية في ديانة ديونيسس ويعتبرون أن الأعياد الدينية المنعقدة عند الساميين خاصة بديانة ديونيسس وضموا تفسيرهم الخاص بهم على النصب. وفي كتاب لوسيان يبدو واضحا أن مغزى النصب والغرض منها كان مسألة مفتوحة. وقد اعتاد البشر على تسلفها وقضاء أسبوع على قماتها كما يفعل زهاد النصارى في نفس المنطقة. ويرى لوسيان أن هذا أيضا كان لديونيسس، إلا أن أهالي المنطقة

يقولون إنهم إما كانوا على هذا الارتفاع يقيمون حواراً عن كُتب مع الآلهة ويصلون لأجل خير الشام كله، أو أن هذا العمل كان إحياءاً لذكرى الطوفان حين أدى الهلع بالناس إلى تسلق الأشجار والجبال، وهي عبارات لا تحمل أى معنى جنسى.

بالإضافة إلى ذلك فإن موفرز (i. 680) يستشهد بقول أرنوبيوس (Arnobius, *Adv. Gentes*, v. 19. p. 212) بأن القضاة باعتبارها علامات على فضل الآلهة كانت تقدم لכהنة الإلهة فينوس القبرصية؛ إلا أن استخدام القضاة كتميمة، وهو أمر كان شائعاً في القدم، قد يلقي الضوء على أصل النصب المقدسة. وكل ما يستتبعه غير ذلك محض خيالات بلا دليل على أى جزء منها، كما لم نجد ما يؤكد رأيه عند الكتاب المحدثين.

### الملحوظة الإضافية (هـ)

#### الجزية الدينية بالجزيرة العربية - مقدمة الباكورة

ذكرنا في متن الكتاب أن فكرة الجزية الدينية ليس لها مكان عند العرب البدو ولا شك في أن هذه العبارة تتفق مع الحقائق. ولكن من المهم أن نحدد بأدق صورة ممكنة ما إذا كان مفهوم الجزية وتقديمات الولاء والطاعة التي تقدم للإله مكان في الديانة القديمة للساميين البدو الخالص، وأن نحدد تلك المكانة بدقة إن وجدت. ونظراً لأن مناقشة هذه النقطة تمس موضوعات بعيدة عن

موضوع المحاضرة السابعة فقد استبقينا الخوض فيها الى ملحوظة إضافية.

إن فكرة الجزية الدينية عند الساميين الزراعيين ترتبط في المقام الأول ببواكير الثمار وأعشار المحاصيل الزراعية. وقد اندرجت القرابين الحيوانية في النهاية تحت فئة تقدمات الطاعة؛ لذا فحين لم تكن تقدم كتقدمات طوعية، بل وفقا للقواعد الدينية التي كانت تتطلب تقدمات محددة في مناسبات محددة، كانت تعتبر نوعا من الجزية أيضا. ولكن سبق أن لاحظنا وجود تفرقة واضحة حتى في المصنوع المتأخرة بين تقدمات الحبوب التي كانت تقدم كروائب للإله والقرابين الحيوانية التي كانت تستخدم في إقامة عيد يجمع بين الإله وأتباعه. أما القول بأن الضحية كانت تقدم كلها للإله فيعيد بعضها للعابد لكي يولم في المعبد بوصفه ضيفا على الإله فهو تفسير إعتقد من أن يعد بدائيا؛ ومن ناحية أخرى إذا اعتبرنا القرбан مجرد وليمة يملأها العابد ويكون الإله فيها هو الضيف الأكبر فلن تكون هناك جزية أو حتى مقدمة بالمفهوم القديم. فلم يكن كرم الضيافة عند الشعوب القديمة يصنف باعتباره تقديما؛ وحين يقوم أحد الناس بذبح حيوان فإن كلا من الحاضرين يحصل على نصيب في الوليمة بالطبع، ولا يشعر من يأكلون بأن هناك هدية قدمت لهم. من ثم فليس من المرجح أن يطلق على تقدمات اللبن التي كانت تسكب تحت أقدام الأصنام العربية اسم تقدمات بالمعنى الدقيق للكلمة، أي بمعنى نقل الملكية، فلا يزال من العار في عرف البدو أن يباع اللبن (Doughty, i. 215, ii. 443) وليس هناك من يرفض إعطاء

جرعة من إثناء اللبن لمن يطلب. وفي مجتمع لا يباع فيه اللبن واللحم وليس فيه من يرد ضيفا عنهما لا ينبغي لنا أن ننظر إلى الوليمة القرمانية باعتبارها دليلا على أن العرب كانوا يدفعون جزية لألهتهم.

إن الجزية التي تدفع من أبكار المحاصيل الزراعية والأعشار تعتبر ضريبة على ما تنتجه الأرض وتدفع للآلهة بوصفهم بعليم أو سادة الأرض. ولا يمكن أن تظهر الجزية بهذه الصورة عند البدو الخالص. ولكن تدفع الجزية أيضا للمملوك وهم ليسوا سادة للأرض من جانب رعابا ليسوا أجراء عندهم. ومن أمثلة هذه الجزية العشر الملكي عند بني إسرائيل وكان يدفعه ملاك الأراضي من الأحرار؛ ومن هذا المنظور يمكن القول إن الجزية التي تدفع للإله بوصفه ملكا أو زعيما لأتباعه قد يكون لها مكان في المجتمع البدوي الخالص. وعلينا في مناقشتنا لهذا الاحتمال أن نأخذ في اعتبارنا التكوين الفعلي للمجتمع العربي.

ليست هناك ضرائب عند القبائل الحرة بالصحراء العربية ولا يجبي الزعماء أية موارد من أفراد قبائلهم، بل ينتظر منهم أن يستخدموا ثرواتهم بسخاء للمصالح العام. فينتظر من الشيخ أو الأمير في العصر الحديث حسب وصف بوركهاردت (Burckhardt, *Bed. and Wah* . i. 118) أن يعامل الغرباء بطريقة أفضل من أي فرد آخر من أفراد القبيلة وأن يرعى الفقراء وأن يقسم الهدايا التي يتلقاها مع رفاقه. 'ووسيلته لتحمل هذه الأعباء هي الجزية التي يجيئها من قرى الشام والرسوم التي يتلقاها من قافلة الحجيج إلى مكة، وهو

نوع من الابتزاز. وما الابتزاز إلا شكلا مقتنا من أشكال النهب، والأموال التي تتم جبايتها بهذا السيل تشبه الأموال التي كان يتم الحصول عليها قبل ذلك من نهب الأعداء والأضراب مباشرة. فكان زعيم القبيلة في الجزيرة العربية القديمة يحصل ربع غنائم الحرب (الحماسة، ص ٣٣٦، البيت الأخير؛ الواقدي، ط كرمير، ص ١٠)، كما كانت له بعض الموارد الإضافية، وخاصة الحق في الاحتفاظ ببعض الهدايا لنفسه قبل توزيعها فيما كان يعرف باسم 'الصفايا' (الحماسة، ص ٤٥٨، البيت الأخير؛ أبو عبيدة، تحقيق رايكه *Reiske, An. Musl. i. 26 sqq.*)<sup>١٤</sup> وكان زعيم القبيلة عند العبرانيين أيضا يتلقى نصيبا حرا من الغنائم (صموئيل الأول ٣٠ / ٢٠) مع الحق في اختيار إحدى الهدايا فيما يشبه الصفايا (القضاة ٥ / ٣٠، ٨ / ٢٤). وينص التشريع اللاوي على نصيب ثابت من الغنائم لقدس الإله (المدد ٣١ / ٢٨ وما بعدها) وهو ما يمثل ربع الزعيم الذي يتحول إلى خمس يخصص لله ورسوله في الحكم الديني عند المسلمين، إلا أن جزءا منه يستغل للوفاء بأعباء خيرية مما كان يقع على حائق الزعماء في القدم. وهذه الجزية الدينية الثابتة حديثة العهد سواء عند العرب أو العبرانيين؛ إلا أن الغنائم كانت من الموارد الرئيسة للدور حتى في المصور القديمة. وكانت فذور العرب قوامها السيوف (*Welh. p. 110*)؛ صموئيل الأول ٢١ / ٩؛ وكان جزء من غنائم الزعيم عند العبرانيين يتحول إلى وقف (القضاة ٨ / ٢٧؛ صموئيل الثاني ٨ / ١٠ وما بعدها؛ ميخا ٤ / ١٣). فيخصص



ميشع المؤابي جزءاً من غنيمته لكاموش؛ ونجد العشر المقدس عند الإغريق في صورة نسبة مئوية من الغنائم. على أية حال فإن تخصيص نصيب من الغنائم للزعيم أو الإله لا يدخل تحت تصنيف الجزية. وفي ضوء المبدأ العربي العام الذي يقضى بعدم فرض الزعيم لأية ضرائب على أفراد قبيلته لا يبدو أن هناك أى مجال لتطور نظام للموائد الدينية طالما أن الآلهة كانت قبلية ولا تعبد إلا في قبيلتها. فالجزية عند العرب مال يدفع لقيلة غريبة أو لزعمائها سواء بالابتزاز أو في مقابل الحماية. والملك الذي يتلقى العطايا والجزية هو ملك يحكم رعايا من غير عشيرته وبالتالي فهو لا يلتزم بمساعدتهم أو حمايتهم على نفقته، ولرى من جانبنا أن أقدم الضرائب العبرانية كانت تقوم على هذا المبدأ؛ ويبدو أن سليمان استثنى سبط يهوذا من تقسيم مملكته لأسباب مالية (الملوك الأول ٧/٤ وما بعدها)، في حين أن داود بوصفه محارباً ثرياً كسب أموالاً طائلة من الشعوب التي انتصر عليها ربما لم يكن يجمع ضرائب من رعاياه من بني إسرائيل. أما شاول فلانعرف عنه إلا أنه نشر الرخاء بين أفراد قبيلته (صموئيل الأول ٧/٢٢). ولم يتم تطبيق النظام الضرائبي الذي ورد وصفه بالإصحاح الثامن من سفر صموئيل الأول تطبيقاً كاملاً إلا في عهد سليمان على الأقل، وتشير تفاصيله إلى أن الملكية العبرانية المتطورة في الشؤون المالية وغير المالية أخذت درساً من جيرانها الفينيقيين والمصريين.

وإذا عدنا إلى العرب نجد أن جزءاً من الجزية التي كان الزعماء والملوك

يتلقونها من الغرباء كان في صورة رسوم تحصل من التجار (Pliny, H. N. xii. 63 sqq.). وكان للآلهة نصيب من هذه الجزية حسب رواية بليني عن تجارة البخور وحسب إشارة الأزرقى (ص ١٠٧) ضمنا إلى أسواق التجار الإغريق في مكة. فكان هناك ارتباط بين التجارة والدين عند الساميين عامة؛ وكانت أغنى المعابد بالمدن التي كانت تدين بأهميتها للتجارة.

وهناك صورة حبة للنوع الآخر من الجزية الذي كانت تدفعه القبيلة التابعة لأمير العشيرة الغريبة لجدها بكتاب الأغاني ج ١٠، ص ١٢ حيث نجد زهير بن جذيمة جالسا بسوق عكاظ لجباية الزيد والذين المخثر وصفار الماشية من هوازن التي كانت تتردد على سوقه السنوي. كما أن الجزية التي كان المؤايون الرعاة يؤدونها للملوك آل حمري كانت في صورة أضنام (الملوك الثاني ٤/٣)؛ ومن هذه التشبيهات يمكن لنا أن ندرك أن التقديمات القريانية الغذائية قد تعد من قبيل الجزية حين لم يكن الأنباغ هم أفراد القبيلة، بل أنباغ الإهم. ولكن إذا افترضنا أن القرابين كانت تعتبر بالنسبة للبدو الساميين القدماء جزية وعطايا تنم عن الولاء فإننا نفترض بذلك أن الشكل الأصلي لديانة الساميين هو التسمية، وهو افتراض يصعب تأكيده.

وهكذا يبدو أن كل ما نعرفه عن المؤسسات الاجتماعية عند العرب يتفق تماما مع النتائج التي تم التوصل إليها في نص هذه المحاضرات فيما يتعلق بالمغزى الأصلي للقربان. والنتيجة التي يشير إليها الطقوس، وهي أن القربان لم

يكن شيئاً يدفع للإله بل مجرد مشاركة من جانب الأتباع وبعضهم البعض ومع إلههم، تتفق مع العلاقات التي كانت تربط الزعماء بأفراد قبيلتهم؛ وحين نقرا أن عبادة آلهة البيت قبيل ظهور الإسلام كانت تشمل في ضربها باليد في الدخول والخروج (*Muh. in Med . p. 350*) فإن علينا أن نتذكر أن تحية الإجلال هي كل ما كان أي زعيم كبير ينتظره من أدنى أفراد قبيلته في الظروف العادية. وفي أصياد الحج عند العرب والعبرانيين على السواء لم يكن هناك من يند بلا هدية معه، إلا أن هذا كان ينطبق على عبادة الآلهة الغريبة.

ودفع الجزية يتضمن أمرين: (١) نقل الملكية (٢) الالتزام بدفع شيء ولو بصورة غير ثابتة. وقد سبق أن بينا في نفس هذه الملاحظة وفي سياق المحاضرة الحادية عشر أن القريبان العربي لا يمكن اعتباره من قبيل نقل الملكية. أما الشرط الثاني فلم يكن يلبي في معظم القرايين، لأن مسألة مشول المرء بين يدي الإله ليقدّم القربان حتى في شهر رجب كانت تترك لإرادته الحرة.

على أية حال يبدو أن الحرية المطلقة لإرادة الفرد في شئون الفريضة الدينية عند العرب في الأجيال التي سبقت ظهور الإسلام كانت تعزى في جزء منها إلى تصدع الديانة القديمة. ولأشك مثلاً في أن طقوس الزهد في أثناء حروب النار كانت مفروضة فرضاً في العرف الديني في عصر من العصور، بينما كانت تقام بنذر طوعى قبيل ظهور الإسلام (*infra, Note K*). كما كانت هناك قيود دينية محددة على استخدام المرء لممتلكاته وليس هناك ما يدل حتى في العصور

اللاحقة على أن هذا الاستخدام أصبح اختياريا تماما، ومن ذلك مثلا تحريم استخدام الناقة التي ولدت عشر نوق من الإناث في الأشغال العامة. إلا أن ملكية مثل هذه الناقة في العصور القديمة لم تكن تمنح للإله؛ وكان المنع قائما على حرمة (*supra*, p. 149).

ومع ذلك هناك قربان هري واحد له سمة الجزية الثابتة التي تدفع للإله، ألا وهو قربان "الفرع" أي بأكورة نسل الحيوان. وقد سبق أن أشرنا (*supra*, p. 327, note 3) إلى أن الروايات التي وصلتنا عن "الفرع" مشوشة وغير مؤكدة؛ ولكن مع أن اللفظ يبدو أنه كان يمتد ليشمل قرابين أخرى كان يشير إلى "القاعود أو الحمل الذي يولد أولا". وهذا هو التعريف الذي ينص عليه الحديث وتؤكد القول المأثور الذي ورد لدى الميداني ج ٢، ص ٢٠ (*Freitag*, 212, *Ar. Pr. ii. p.*). ونعرف من الحديث أيضا (لسان العرب) أن العادة جرت بالتقرب بالفرع وهو لا يزال صغيرا بحيث يكون لحمه ملتصقا بجذده كالصمغ، ويبدو أن هذا القربان كان يشبه تقرب العبرانيين بأكورة نسل البقر والأغنام والتي كانت تقدم في أقدم التشريعات (الخروج ٢٢/٣٠) في اليوم الثامن من مولدها. ومما يؤسف له أن الغموض يحيط بتعريف "الفرع" العربي، فاللفظ معناه بأكورة نسل الحيوان أو بأكورة نسل السنة، وبأخذ الميداني اللفظ بالمعنى الأخير ويجعل "الفرع" مرادفا للربيع، أي القاعود الذي يولد في الربيع وهو موسم وفرة الكلاء حيث يكون غذاء الأم وفيرا فينشأ قويا وفي حالة أفضل

من التوق التي تولد في غير هذا الموسم (التكوين ٤ / ٤). ولكن بعيدا عن التشابه بين هذا قربان والأبكار العبرانية التي تفسر دون لبس بأنها "مايولد بكر" (الخروج ١٩ / ٣٤)، هناك معانٍ أخرى للفظ "فرع" العبري تستبعد تأويل الميداني؛ ومن المفترض أنه سواء أكانت القاعدة قد تراخت أو طرأت عليها تغييرات في المصور اللاحقة فقد كانت هناك عادة سامية شديدة القدم تسبق الانفصال بين العرب والعبرانيين بالتقرب بسواكبر الماشية. والقول بأن هذه التقدمة كانت تعنى بالنسبة للحياة البدوية ما كانت مقدمة باكورة الثمار تعنيه بالنسبة للشعوب الزراعية، أي جزية تدفع للإله، هو استنتاج أقرب إلى اليقين، ولكن يبدو مما سبق قوله استحالة أن تكون هناك جزية تؤدي للإله بوصفه زعيما أو ملكا في المصور الشديدة القدم حين كان العرب والعبرانيون لا يزالون يعيشون معا، وحتى في نمط قربان أبكار نسل الحيوان عند العبرانيين نجد ما يدل على أن التطابق بينه وبين مقدمة باكورة الثمار ليس تاما كما يبدو للوهلة الأولى.

إن باكورة الثمار تقدم سنوية من أبكر ثمار العام وأفضلها، أما أبكار الحيوان فهي أول ما تلده أنثى الحيوان. والمقابل لها في مملكة النبات نجد في تشريعات اللاويين ٢٣ / ١٩ وما بعدها حيث نقضى بأن تعامل ثمار الحديقة الجديدة بوصفها "خلفاء" (أي غير مختة) لمدة ثلاث سنين فلاتؤكل، وبأن تكون ثمارها في السنة الرابعة قلما للرب، ثم يحل أكل ثمارها بعد ذلك. والسمة

المميزة في هذا التشريع والتي ينبغي استنباط مغزاه الأصلي منها هو حرمة ثمار السنوات الثلاث الأولى وليس التضمة التي تؤدي للهيكل في السنة الرابعة. وهناك شكل من أشكال الحرمة يكمن أيضا في ثنابا قربان أبكار الحيوان ويتضح من اشتراط التشريع المبراني القديم بكسر عنق بكر الحمار إن لم يفتديه صاحبه (الخروج ٢٤ / ٢٠). ومع ذلك نرى أن الميل كان ينجسه الى إدراج كل هذه التقدّمات ضمن الجزية الدينية؛ فكان الحمار الذي لا يفتدى في التشريع اللاحق (اللاويين ٢٧ / ٢٧) يباع لصالح قدم الرب، ولا بد أن يفتدى بكر نسل البشر حتى في التشريع الأقدم.

والشيء المحرم هو في الأساس شيء له صفات خارقة وينتمي الى نوع يحرم استخدامه لأغراض هادية. وهذا هو كل ما كان يندرج في التشريع القديم ضمن قدسية الحمار البكر؛ ومثل هذا الحيوان هو الذي كانت العرب تسمح بإطلاق سراحه بدلا من قتله. إلا أن الماشية بكل أنواعها كانت على درجة من القدسية في أقدم المصور وكانت تخضع للحماية ببعض القبود التي كانت تحرم استخدام البشر لها باعتبارها مجرد منقولات؛ وهكذا يبدو أن القدسية الفطرية للحيوان البكر (اللاويين ٢٧ / ٢٦) ما هي إلا شكلا أرقى للطهارة المتأصلة في الماشية. ويمكن التحقق من صحة هذا الاستنتاج باختبار عملي؛ فلو كانت الأبكار حيوانات ذات قدسية فطرية خاصة لكانت القرايين التي تصلح لها أعمال خاصة بالتوحيد أو مُحَرَّقات قربانية أو ما شابه ذلك، لا مجرد طعام

قربانى عادى. وكان هذا هو الحال بالفعل فى أقدم عصور العبرانيين؛ فالفصح الذى هو قربان أبكار الحيوان الأول يعد طقسا تكفيريا من نوع استثنائى تماما (supra , p. 406). ١٥.

كما أن هناك صلة وثيقة بين الأبكار ومُحرقة قربان التكفير؛ فكلاهما قاصر على الذكور، ومُحرقة صموئيل (صموئيل الأول ٧/٩) هى حمل رضيع فى حين أننا نرى فى سفر الخروج ٣٠/٢٠ أن الأبكار كانت تقدم فى اليوم الثامن (انظر اللاويين ٢٢/٢٧).

ولطالما كان تقديم الأبكار من الذكور (الخروج ١٣/١٣، ٢٨/٢٢، ٣٤/٢٠) يمثل مشكلة. فجرت العادة باقتداء أبكار البشر، وكان هذا الاقتداء فى الإصحاح ٣ من سفر العدد يتصل بصورة معقدة للغاية بتقديم سبط لاو للرب. ولكن يبدو أنه فى الحقبة التى سبقت السى مباشرة حين كانت قربان الأطفال الأبكار لانزال شائعة كان يفترض إدراج فى هذه التقدمة الرهبة ضمن تشريع الأبكار (إرمياء ٣١/٧، ١٩/٥؛ حزقيال ٢٠/٢٥). ومن السخف أن يستنتج من ذلك أن بنى إسرائيل كانوا فى فترة من تاريخهم يتقربون بالفعل بكل بنهم الأبكار؛ ولكن من ناحية أخرى لابد أن كان هناك سبب فى العادة القديمة للإيمان بأن الإله يطلب قربانا كهذا. والحقيقة أنه حتى فى العصور القديمة حين كانت بعض الظروف الاستثنائية تستدعى التقرب بضحية آدمية كانت هذه الضحية طفلا ويفضل أن يكون بكرا أو ابنا وحيدا تختاره الشعوب

التي كانت تعيش بفلسطين وحولها. ١٦. والتفسير العام لهذا القربان هو أنه أغلى مقدمة يمكن لبشر أن يقدمها؛ ولكن يجب اعتباره اختياراً لأشد أنواع الضحايا قدسية لغرض خاص. ونرى من جانبنا أن كل مميزات البكر عند الساميين كانت في أصلها مميزات الظهارة؛ فدم العشيبة المقدس يجري في عروقه في أنقى صورته وأقوامها (التكوين ٤٩/٣، التثنية ٢١/١٧). ولم تكن القدسية المتأصلة في البكر سواء في حالة الأطفال أو في حالة الماشية تعني في الأصل أنه من المحتم التقرب به أو تقديمه للإله على المذبح، بل كان معناه أنه إذا كان لابد من تقديم قربان فهو أفضل الضحايا وأصلحها لأنه أقدسها. أما بعد أن أصبحت الأفكار القديمة عن القدسية عسيرة على الفهم وأصبحت الحيوانات المقدسة تعني حيوانات مخصصة للقربان كان هناك امتداد واضح لهذه الرؤية الجديدة عن القدسية يتطلب ضرورة أن يفتدى البكر الأدمى باستبدال ضحية حيوانية به (التكوين ٢٢)؛ ومن هذه العادة أيضاً تطورت قربان ملك في القرن السابع حين كانت الوسائل المادية أضعف من أن تهدى من غضب الإله.

ونجد قربان الأبقار في الفصح وقد اتخذ شكل وليمة سنوية تقام بموسم الربيع. ولم يكن هذا الربط ممكناً إلا حين كان وقت الولادة في الربيع. ونجد يتعلق بالأغنام كان هناك موسمان آخران للولادة في إيطاليا القديمة، فبعض النماذج تلد في الربيع وبعضها الآخر في الخريف. وقد يستنتج أن نفس الشيء كان ينطبق على فلسطين من النسخ القديمة لسفر التكوين ٣٠/٤١، ٤٢. ١٧. أما



---

فى الجزيرة العربية فكل الماشية صغيرها وكبيرها تلد بموسم الرعى فى الربيع بما يعد وفاء بالشروط الضرورى لأى قربان ريمى بالأبكار،<sup>١٨</sup> وهو أيضا سبب للربط بين قرايين رجب العربية وقربان الأبكار.

\*

## الملحوظة الإضافية (و)

### قرايين الحيوانات المقدسة

لم نتناول في متن المحاضرات سوى الحيوانات التي تتفق وتعريف جوليان للمخلوقات التي تصلح لقرايين التكفير السرية، أى الحيوانات المستبعدة من قائمة طعام الإنسان بطبيعتها. إلا أن هناك حيوانات أخرى لم يكن أكل لحمها محرماً تماماً في المصور التي توفرت لنا سجلات عنها وكانت معروفة بقدسيته الطبيعية وهو ما يضاف عليها قيمة خاصة حين تستخدم كقرايين. وحين نتوقف قدسية أحد فصائل الحيوان عن التميز بالمحرّمات المحددة التي نجدها في حالة الخنزير أو الكلب أو الحمام فإن الدليل على أنها كانت مقدسة بالنسبة لإحدى الدوائر الدينية الخاصة يتوقف على الشواهد والظروف ويكتشفه شئ من الغموض. ولكن قد يكون من المفيد أن نستشهد بمثال أو اثنين يوضحان هذه النقطة أو يجعلانها تستحق مزيداً من التعمق على الأقل.

١. كان الأيل والظبي يختلف نوعيهما من الحيوانات المقدسة في عدد من المناطق السامية؛ انظر كتابنا *Kinship*, p. 194. والحقيقة أن أكل لحماهما لم يكن محرماً، ولكن كانت تربطهما علاقة خاصة بمختلف الآلهة. فكانت قطمان الغزلان المقدسة تتدافع بأعداد كبيرة حتى عصر متأخر في أقداس كمكة وتباله (Wellh. p. 102) وفي الجزيرة التي أشار إليها أريان (Arrian, vii. 20).

كما أن الغزلان كانت تتخذ رموزا مقدسة بجنوب الجزيرة العربية في ديانة عشار؛ وفي مكة في ديانة العزة؛ وفي قينيفيا على كل من الأحجار الكريمة والمسكوكات الخاصة بلاوديسيا في مير. ويتحدث ابن الجاور عن قبيلة عربية جنوبية كانت حين تعثر على غزال ميت تقوم بدفنه في طقوس دينية وتقيم الحداد عليه سبعة أيام.

لم تكن أية فصيلة من الحيوانات البرية من ذوات الأربع تعد حيوانات قربانية هادية عند الساميين، وحتى العرب كانوا يعتبرون الغزال بديلا متواضعا عن الخروف؛ إلا أننا في بعض الطقوس نجد أن الغزال أو الأيل كان يعد قربانا استثنائيا. وأوضح هذه الحالات قربان الأيل السنوي بلاوديسيا على الساحل الفينيقي وكان يعتبر بديلا عن قربان قديم كان يتم التقرب فيه بفتاة عذراء وكان يقدم للإلهة يطلق عليها پورفيرى اسم 'أثينا' (Porphry, *De Abst.* ii.).<sup>(56)</sup> بينما يطابق پاوسانياس بينها وبين أرتميس ويفترض أن العقيدة كان قد جلبها سيلوق. إلا أن المدينة (رامبثا بالفينيقية حسب قول فيلو Philo, *ap.* Steph. Byz) تعود الى زمن أقدم من سيلوق بكثير، ولو كانت الإلهة إغريقية حقا لما كانت قد التبت مع أثينا وأرتميس معا. والحقيقة أنها كانت شكلا من أشكال عشار إلهة المدينة القديمة التي كان يعتقد أنها كانت عذراء قدمت قربانا عند بناء المدينة ثم عبدت كإلهة حسب الطريقة المعتادة للسريان المتأخرين الذين كانوا يؤلهون أبطالهم (Malalas, p. 203). من ثم فإن لدينا هاهنا واحدة من

عدة أساطير عن موت إله وكانت ترتبط بطقس خاص بقربان آدمى سنوى أو بالقربان السنوى بحيوان مقدس فى ظل ظروف تين أن روحه قد أزهقت باعتبار أن قيمتها تساوى روحاً آدمية من ناحية أو تساوى روح الإله من ناحية أخرى. وكان الأيل الذى كان له مثل هذا المغزى يعتبر ضحية شبه آدمية كما هو الحال فى القرايين السرية التى تحدثنا عنها فى متن الكتاب.

ولدينا شاهد آخر على الأيل أو الغزال بوصفه قرباناً فينيقياً عند فيلو بيليوس (Philo Byblius, Euseb., *Pr. Ev.* i. 10. 10) فى أسطورة الإله أوسوس الذى علم البشر فى البداية التندثر بجلود الحيوانات التى يتم صيدها وصب دماؤها قربانياً أمام الحجارة المقدسة. وكان هذا الإله يعبد بالقدس الذى أنشأ فى عيد سنوى وفى طقوس يرجع أنها كانت من وضعه هو، أى بتقديمات من دم أيل أو ظبي - لأن هذين هما الفصيلتان الهامتان من الفرائس بمنطقة لبنان - يقدمها الأتباع وهم يرتدون جلد الأيل. وكان ارتداء جلد الضحية كما رأينا فى نهاية المحاضرة الحادية عشر سمة تميز الطقوس السرية وطقوس قرايين التكفير. وقد ربط معظم الباحثين ومنهم مكاليجر ومن جاءوا بعده بين أرسوس وإيساو؛ ولكن لم يلاحظ أن مشهد مباركة إسحق حين تقرب إليه ابنه بلحم خزال يتسم بكل سمات المشهد القريانى. كما أن يعقوب الذى يستبدل الأطفال بالغزلان يضع جلدهم فوق فرائحه وعنقه. والعنزة التى تبدو هامناً بديلاً عن الفريسة التى يقدمها الصياد إيساو كانت أحد قرايين التكفير العبرانية

الرئيسة إن لم تكن أولها جميعاً. كما كانت لها مكانة خاصة بين القرايين في كل من بابل وآشور (انظر . Menant, *Glyptique* , vol. i. p. 146 sqq). والمهجور في الحياة العامة غالباً ما يظل باقياً في العبارات المجازية، وإنى لأرى في الكلمات التي يستعمل بها داود تراثه على شاوول (الظبي) يا إسرائيل مقتول على شوامخك، صموئيل الثاني ١٩/١ إشارة إلى قربان قديم من نوع مماثل للقربان الذي ظل باقياً في لاوديسيا. أما أيل إيكاروس المقدس فلا يمكن أن يعتبر إلا قرباناً حسب قول أريان.

٢. كان لحم حمار الوحش يؤكل عند العرب ولا بد أنه كان يؤكل لغرض ديني، لأن لحمه كان سمعان الزاهد قد حرمه على أتباعه. وعلى العكس من ذلك كان لحم حمار الوحش محرماً عند أهل حران مثله كمثّل لحم الخنزير والكلب؛ ولكن ليس هناك ما يدل على أنه كان يتم التقرب به أو أكله في طقوس سرية خاصة كلحم هذين الحيوانين. ومع ذلك فبحرث نجد قطاعاً من الساميين محرم عليهم أكل لحم حمار الوحش في حوّن يأكله قطاع آخر منهم بطريقة تبدو وثنية، فإن احتمال أن الحيوان كان مقدساً في القدم يجد ما يؤيده. وهناك قربان بحمار الوحش نجده في مصر في ديانة طيفون (ست أو سوتخ) الذي كان الإله الرئيس للساميين بمصر، ولو أن علماء المصريات يتشككون فيما إذا كان إلها سامياً في الأصل. فكان حمار الوحش حيواناً طيفوتياً، وكان أهل كويتوس يتقربون بحمار الوحش في بعض الطقوس الدينية بدفعها من فوق تل،

في حين أن أهل ليكوبوليس كانوا يسمون كمكهم القرياني بصورة حمار  
وحش مقيد في عيدين سنويين من أعيادهم (Plut., Is. et Os . 30) وللإطلاع  
على مغزى هذا الكمك انظر 1, 240, note 3, 225, pp. *supra*،  
وللإطلاع على التقرب بالدفع من فوق تل انظر 374, 418, pp. *supra*.  
ويشير كل من الشكلين إلى طقس سرى أو تكفيرى ومماثل مُحَرَّقات البشر  
الذين كانوا يحرقون أحياء قربانا لطيفون كما ورد لدى مانيتو (Manetho, p. 73).  
وإن صح أن هذه الطقوس كانت من أصل سامى بالفعل فإن حمار  
الوحش يصبح حالة واضحة لقربان تكفير سرى قديم في مجالنا هذا، ولكن  
لا بد في الوقت نفسه من أخذ هذه المسألة بقدر من الشك. ومع ذلك يلاحظ أن  
اسم العشيبة القديمة 'هامور' عند الكنعانيين بشكيم قد يؤكد الرأي القائل بأن  
حمار الوحش كان مقدسا عند بعض الساميين؛ وربما كانت الخرافات التي  
تحدث عن عبادة اليهود لحمار الوحش (انظر , *Hierozyicon* Bochart, Pars I. Lib. ii. cap. 18) قد خلطت كثير من الحكايات الزائفة الأخرى  
بين اليهود وجيرانهم الوثنيين. أما بالنسبة لأكل لحم حمار الوحش عند العرب  
فلم أشر في الأدب العربى على ما يدل على أنه كان له أى مغزى دينى ولو أن  
القزوينى يطالعنا بأن لحمه وحوافر كانت تستخدم في أعمال السحر القوية،  
وهو ما يعد من بقايا قربان قديم بصفة عامة. وللإطلاع على الصلة الدينية بين  
حمار الوحش في القلم واستخدام رأسه في أعمال السحر انظر

*Copinte-rendu de la Comm. Imp. Archéol.* (St. Petersburg)  
for 1863, and the *Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss.*, 1854, p.  
48.

ويعتقد البعض أن الإله ست الذهبى الذى كان يعبد الهكسوس الساميون  
بالدلتا كان إلها شمس (E. Meyer, *Gesch. des Alt.* i. p. 135). وإن  
صح هذا فربما كانت جباد الشمس أسبق من عبادة حمار الوحش القديمة؛  
فالحمار أقدم كثيرا فى بلاد الساميين من الحصان.

٣. نرى من جانبنا أن هذين المثالين على الحيوانات المقدسة من ذوات الأربع  
يضاف إليهما مثال على طائر مقدس. فيشير إيودوكس (*Eudoxus, ap.*  
*Athen. ix. 47*) إلى قربان طائر السماء عند الفينيقيين إحياء لذكرى ليامة  
هرقل. إلا أن هذا كان عبدا سنويا يقام فى صور بشهر بيريشيوس  
(فبراير-مارس)، أى فى موسم عودة طائر السماء إلى فلسطين حيث كان  
أسراب هائلة منه تظهر محلقة فى ليلة واحدة (*Jos., Ant. viii. 5. 3*) مقارنة  
بما ورد فى (*Tristram, Fauna*, p. 124). وقربان منوى من هذا النوع يرتبط  
بأسطورة من موت الإله لا يمكن أن يتسمى إلا إلى القربان السرى بحبوان  
مقدس؛ لذا يلاحظ أن القدماء كانوا يعتبرون لحم السماء طعاما خطيرا يؤدى  
للإصابة بالدوار والكزاز، فى حين أن المرهم المصنوع من مخه كان يعد دواء  
للصرع (*Bochart, II. i. 15*). ويربط لاجارد (*Lagarde, Gr. Uebers.*)

81 . p. *der Provo* بين 'سماني' (طائر السُّمان) العربي والإله إشمون  
يولُوس الذي بعث هرقل إلى الحياة بمنحه سماتا ليُسميه؛ وإن صح هذا فالأرجح  
أن يكون اسم الإله مشتقا من اسم الطائر وليس العكس.

-----

### الملحوظة الإضافية (ز)

#### قربان الحروف لأفروديت القبرصية

بدلا من وضع هامش لهذه النقطة نورد هاهنا نص بحث ألقى أمام 'جمعية  
كامبردج لفظه اللغة' في عام ١٨٨٨ ولم ينشر منها حتى الآن سوى نبذة  
مختصرة.

إن طقس التكفير الذي يشكل موضوع هذا البحث معروف لنا من فقرة  
وردت في كتاب جوان لايدوس (*Joannes Lydus, De Mensibus*, iv.)  
45) الذي يشار على الباحثين في الديانات القديمة دائما بالرجوع إليه، ولكن  
على حد ما توصلت في قراءتي فهو مشكلة في غاية الصعوبة يبدو حلها  
مستحيلا دون تغيير النص. يبدأ لايدوس في الباب المشار إليه بوصف العادة  
التي دأبت النساء من الطبقات العليا والدنيا على ممارستها لتكريم ينوس في  
أول أبريل. وهو هنا يتحدث بالطبع عن العادة الرومانية كما يتضح من المخطط  
العام لكتابه ومن الطقوس التي يصورها. فكانت النساء يقمن قداسا لينوس،



وهو ما يتفق مع عبادة ينوس راعية الفضيلة الأنثوية التي يربط أوييد بين عبادتها وغرة أبريل (Fasti , iv. 155 sq). ويقول لايدوس إن النساء من العامة كن يغتسلن بحمامات الرجال ويتعطرن بنبات الأس، وهو ما يتفق مع ما أورده أوييد (ص ١٣٩ وما بعدها) وبلوتارك (Plutarch, Numa , c. 19) ومع قداس فورتونة في التقويم الروماني. ويتضح التحول من عبادة ينوس الرومانية إلى الطقس القبرصي في نفس اليوم من ملحوظة عن الضحايا المقدمة للإلهة. ويذكر أن ينوس كانت تعبد بنفس القرابين التي يعبد بها جونو. ومن قول لايدوس بأنهم كانوا يذبحون ذكور الخنزير البري للإلهة في الثاني من أبريل بسبب هجوم هذا الحيوان على أدونيس يتبين أن التقرب بخروف كان يتم في الأول من أبريل، وأن إجل يتجاهل السياق حين يقول إن قرابين أفروديت العادية حسب قول لايدوس كانت هي نفس قرابين هيرا، ولكن كان الحروف ذو الفروة الكثيفة هو القربان المفضل للإلهة الأولى في قبرص. ولا يذكر لايدوس أن الحروف هو القربان المفضل لأفروديت، ولكنه كان القربان المخصص للأول من أبريل. والنقطة الرئيسة في هذه الفقرة هي أن العبد الروماني في الأول من أبريل كان معروفًا بقبرص مع بعض الاختلافات في التفاصيل.

ولا يمكن لمثل هذا التزامن أن يكون من قبيل الصدفة، وتفسير ذلك ليس بعيد. فأفروديت القبرصية هي عشتار السامية، وكل طقوسها تتسم بطابع

سامى. من ثم فلا بد من البحث عن أصل عيد أبريل فى الطقس السامى. ونيسان عند السريان هو الشهر للقبائل لأبريل، وفى الأيام الثلاثة الأولى من نيسان كما ورد فى الفهرست كان سريان حران الذين ظلوا على ديانة عشتار حتى المصور الوسطى يزورون معبد الإلهة فى جماعات ويقدمون القرابين والحيوانات التى تحرق حية. وحرق الحيوانات حية ينطبق على الطقس التى كانت تقام بالخيرة فى العيد الكبير للإلهة السريانية فى مطلع الربيع حيث كان يتم رفع الماعز وخروف ومخلوقات أخرى فوق محرقة وتلتهم لحومها جميعا. من ثم فالعيد هو عيد سنوى ربيعى ذو أصل سامى. وكان الطقس الرومانى أقل قدسية ومن نوع شسمى ولم يكن جزءا من ديانة الدولة. ويطالعنا مكروبياس (Macrobius, Sat. i. 12. 12-15) بأن هذا العيد لم يكن قديما فى روما، بل تم اتخاذه لأسباب تاريخية يابى نسجيلها. وهكذا فهناك طقس جديد مستعار فى روما، وهناك شواهد عديدة على أن المركز الرئيس لديانة ينوس فى الغرب والذى كانت له علاقة وثيقة بتطور هذه العقيدة فى إيطاليا هو معبد إيركس الكبير أو معبد أرن عند أهل قرطاجة. ويتأكد من النقوش الفينيقية أن الإلهة إيركس (عشروت أرن CIS. No. 140, cf. No. 135) هى عشتار؛ وبالتالي يمكن إدراك أن الاحتفال الأميوى وجد طريقه الى روما. واحتفال بهذا القدر من الانتشار طوال هذه المدة يستحق التمهيع الدقيق.

حين يمر لايدوس من الطقس الرومانى الى الطقس القبرصى لا يستطيع أن

اتفق مع إنجل على أنه يشير بعبارة عامة إلى أن نفس القرايين كانت تقدم لينوس ولجونو على السواء. فقد كانت ديانات الشرق تسمح بتنوع في اختيار الضحايا لكل إله أو معبد بصورة أكبر مما جرت به العادة في اليونان أو روما. وبالنسبة لمعابد البعل القرطاجية يبدو ذلك واضحاً في نقوش مطولة؛ وفيما يتعلق بمشترافروديت يطالعنا تاسيتوس (Tacitus, *Hist.* iii. 2) بأن الألباع في بافوس وفي إيركس (Aelian, *Nat. An.* x. 50) كانوا يختارون أي نوع يشالون من القرايين. وكانت هذه الحرية مدعاة للدهشة عند الرومان والإغريق، وكانت ترجع على ما يبدو لنزعة التوفيق بين المعتقدات التي سادت في تاريخ مبكر في كل الأقداس السامية الكبرى؛ فكان كل إله كما نرى في الحيرة له عدد من السمات تنتمي في الأصل لآلهة مختلفة ويجمع بين عدد مماثل من الطقوس القديمة في معبد واحد. وقد تكون هذه النزعة التوفيقية شديدة القدم عند الفينيقيين؛ وتلقت دفعة كبرى في أرجاء العالم السامي مع انهيار الدولات القديمة نتيجة للغزوات الآشورية والبابلية والفارسية. وكانت العالمة السياسية والدينية في الشرق تحت حكم المقدونيين تركز على أساس ظل يهياً قبل ذلك بقرون.

ولم يكن هناك في الغرب مثل هذه الكيانات السياسية القوية لكي تعمل على تطوير اتجاه مبكر نحو التوفيق بين الأديان كما لم يكن من اليسير مزج الكيانات المتفردة المستقلة في مجمع الآلهة الغربي بقدر اليسر الذي يمكن به

جمع الكيانات الغامضة لمختلف الأبعاد والعشارات. وحين مست الحاجة الى أنماط عالمية للدين تمت استعارة آلهة الشرق وطقوسه كما حدث في ساراييس؛ وكانت الديانات القديمة المعترف بها لاتزال تحتفظ بسماتها الفردية المميزة. ومن المعروف أن جونو وهيرا لم يكونا يسمحان بمثل هذه الحرية في اختيار الضحايا المقدمة لهما كما كان الحال في إيركس وبافوس. فكانت البقرة هي القرбан المعتاد لكل منهما؛ فكانتا كغيرهما من الإلهات تفضلان الضحايا من جنسهما (Arnobius, vii. 19) أما أفروديت الشرق فكانت تفضل الضحايا من الذكور. ويطالعنا تاسيتوس بهذا في بافوس. وكان هذا التفضيل يرتبط على ما يبدو بالطابع المخنث الذي يعزى للإلهة الشرقية في قبرص ولدى غيرها، وهو كاف في حد ذاته لفصل قربانها كلية عن قرابين جونو وهيرا. ١٩ كما أن الضحية المفضلة لأفروديت هي العنزة (Tac. Hist. iii. 2) التي كانت مستبعدة من مذبح هيرا هذا في اسبرطة (Pausanias, iii. 15. 9) وفي قرين التكفير السنوي لهيرا في كورنث. وكانت لجونو علاقات بالعنزة في لانويوم، إلا أن ديانتها في روما كانت تتصل بديانة جوبيتر الذي كانت العنزة مستبعدة تماماً من التقدّمات المقدمة اليه (Arnobius, vii. 21).

ربما استغرقت هذه المناقشة منا وقتاً طويلاً إذ أن متن الكتاب يكفي لبيان أن لايدوس لم يكن يتحدث عن ديانة سينوس بصفة عامة. ومايقوله هو أن يتوس في الأول من أبريل، وهو مناسبة خاصة، كانت تعبد في روما بقرابين جونو.

ولما كان يتحدث عن طقس كان الأتباع فيه من النساء فقد يمكن لنا أن نتقدم خطوة أخرى ونتذكر أن أوائل الشهور كانت مقدسة عند جونو لوسينا حيث كانت "الأميرات المقدسات" يتقرين اليها بأنثى خنزير أو بنمجة صغيرة (Macrobius, i. 15. 19). وكانت مهام لوسينا باعتبارها راحة الوصيفات الفاضلات والحياة الأسرية للنساء تتطابق تقريبا مع مهام بينوس حتى أن قرابتهما كانت واحدة أيضا. وإن صح ذلك فمن الطبعي أن ينتقل لايدوس إلى ملحوظة عن الطقس القبرصي حيث كانت نفس القرابين موجودة باختلافات واضحة. فجنس الضحايا مختلف لأسباب سبق شرحها، وتقسيم الضحايا على يومين. إلا أن الضحايا لا يزالون هم الخروف والخنزير، مما يضيف تأكيدا جديدا على الهوية الأساسية للقداس الروماني والشرقي في ذلك اليوم.

ونتسل الآن إلى المشكلة المعلقة. وهي تكمن في عبارة *προβατον* *κωδιω εσκεπασμεν*. وهذه الكلمات تصف السمة المميزة التي يشغل كاتبنا من أجلها إلى الإشارة إلى الطقس القبرصي، ويبدو أنه ينو إلى أن "أسلوب القداس الكهنوتي" كان مأخوذا من كورنث في إشارة إلى هذه السمة. لكننا للأسف لانعرف شيئا عن الطقس الكورنثي المشار إليه. كانت ديانة أفروديت الكورنثية شرقيا في طابعها، وأية سمة تعود للظهور في قبرص فهي فينيقية بكل تأكيد. ومن غير المرجح أن تكون قبرص قد استعارت من كورنث، والأرجح أن كلاهما أخذتا عن الشرق، والاستشهاد بلايدوس لا يكفي لتأكيد

هذا الاحتمال. ومع ذلك فالإشارة إلى كورنث لها قيمتها حيث نعرف منها أن طقس التكفير لم يكن محليا فقط؛ كما أن الإشارة إلى "القداس الكهنوتي" يوضح أن القربان المشار إليه، كما تدل كلمة συνεθυον، لم يكن مقدمة خاصة، بل كان طقسا عاما يقام في معبد كبير. إلا أن هذا لا يفسر كلمتي κωδιω εσκεπασμεν. فمن الواضح أن المعنى لا يمكن أن يكون "خروف ذو فروة كثيفة" كما يترجمها إنجل، وليس من المرجح أن يكون المعنى "حمل تكسوه فروة كثيفة" كما يقول دوك دي لوين (Duc de Luynes, Num. et Inscr. Cyp. p. 6). فلو كانت الكلمات لها هذا المعنى لكانت هذه الترجمة صحيحة، فقد رأينا أن الضحايا في الشكل السرياني للعيد كان يلقى بها في النار حية. ولكن لو كان لا بدوس يقصد أن الضحية كانت تلتهمها النار بجملتها لكان قد أضاف أداة التعريف على كلمة κωδιω، ولاستخدم كلمة أدق من συνεθυον. وهل يمكن إطلاق كلمة κωδιω على فروة الخروف أو كلمة συνεθυον على الفروة الطيسمية؟ والمعنى الواضح للكلمات هو أن الخروف كان يكسى بفروة خروف حين يتم تقديمه كقربان وليس أن فروته كانت تترك عليه ولا كان اللحم القرباني يلف بها قبل وضعه على المذبح.

لو كان الجلد لفصيلة مختلفة من الحيوانات لكنا قد فسرنا الطقس بنفس مبدأ الإيهام الذي نجده في مقدمة الخروف الروماني الذي يتخذ شكل الأيل (cervaria ovis)، فالمعنى الشائع لارتداء الجلد في الديانة القديمة هو الإيهام

بالتطابق مع الحيوان الذي يرتدى جلده. إلا أن كساء الحروف بجلد خروف كطلاء الذهب بماء الذهب. لذا فإننا نقترح إبدال حرف واحد فنقرأ اللفظ εσκεπασμενοι، وهو إبدال يؤدي معنى طيبا في حد ذاته ويفرضه السياق والتشبيه المجازي.

وينضح مغزى جلد الحروف في الطقوس القديم لدى لوبيك (Lobeck, *Aglaophamus*) ولدى بربلر في شرحه لهوليمو. فهو يظهر دائما في علاقة بطقوس التكفير والطقوس السرية، وفي غالبية الأمثلة الإغريقية لمجد في هذه العادة أن الشخص المراد تطهيره من الإثم كان يضع قدميه، أو قدمه اليسرى فقط، على جلد ظبي يتم التقرب به. لكن هذه لم تكن الطريقة الوحيدة لاستخدام جلد الحروف. فكان هناك في تيسالي حسب قول ديكياركوس طقس يقام في ذروة حرارة الصيف كان الأتباع يصعدون فيه إلى معبد زيوس أكريوس على جبل بيليون وهم يرتدون جلود الخراف الجديدة (Fr. Hist. Gr. II.). وحين تم تطهير فيثاغورس على يد كهنة مورجوس بجزيرة كريت، أمر بالرقود بجوار الماء (البحر نهارا والنهر ليلا) وهو ملفوف بفراء حمل أسود ثم تم إنزاله إلى مقبرة زيوس وهو متدثر بالصوف الأسود (Porph., *Vita Puth*). 17. ومرة أخرى لمجد أن القربان الأول لكل عابد بالخيرة كان خروفا. وبعد أن يشارك صاحب القربان في اللحم يضع الجلد على الأرض ويجثو فوقه واضعا القدمين والرأس على رأسه. وفي هذا الوضع كان يلتمس قبول الإله لتقدمته.

ومن الواضح هاهنا أن الطقس يعبر عن التوحيد بين صاحب القربان والضحية. فهو يستوعب لحمها في جسمه ويتدثر بجلدها. وكانت هذه هي نفس فكرة الإحلال ولكنها معكوسة تماما. والرمزية المباشرة في القربان البديل حيث يتم قبول روح الحيوان بدلا من روح إنسان تتمثل في معاملة الضحية كما لو كانت إنسانا. وفي تينيدوس مثلا كان العجل الذي يذبح قربانا لباخوس ينتعل النعال المعروفة باسم 'كوثورن'، وتعامل البقرة الأم معاملة امرأة نفساء. أما في حالتنا هذه فالرمزية معكوسة؛ فبدلا من الإيهام بأن الضحية إنسان، فإن الطقس يوهم بأن الإنسان ضحية، وبذلك يكتسب الأثر التكفيرى للقربان مباشرة.

من الواضح أن هذا النوع من الرمزية لو كان ينطبق لا على تطهير أحد الناس بل على قداس تكفير شمسى عام فالكهنة بوصفهم ممثلين للجماعة التي يؤدي الطقس بالنيابة عنهم هم من يجب أن يتدثروا بجلد الضحية. ولو كان هناك عدد من الكهنة وضحية واحدة يصبح من الأنسب ألا يستخدم الجلد الحقيقي للقربان والذي لم يكن يصلح ارتداؤه إلا لشخص واحد في المرة الواحدة، بل يتم إلباس كل الكهنة بجلود من نفس النوع. وهذا في ظني هو ما كان يحدث في قبرص. وإننى لأتساءل هاهنا عما إذا كان السباق الذي يوحى بالطريقة التي يتم بها القداس الكهنوتى لا يفصح عن وجود إشارة صريحة أو ضمنية الى الكهنة، وهي إشارة يقلعها التنقيح المقترح.

وإن صح هذا الرأى عن الفقرة لكأنت تشير بالضرورة الى أن الطقس الذي



تصفه كان تكفيريا، وهو ما يبدو أنه كان كذلك من عدة آراء. فكان قربان اليوم التالي يتكون من خنازير برية وكان يفسر من حيث علاقته بأسطورة أدونيس مما يحو أي شك في أصله السامي. وحتى في اليونان كان الخنزير هو أكبر قربان تطهيري؛ أما في الديانة السامية فتقدمة هذا الحيوان ليست مجرد قربان تكفير، بل طقس سرى من أشد الأنواع خصوصية (supra, p. 290). ولو كان قربان لاني أيام العيد سريرا وبالتالي تكفيريا بالدرجة الأولى إذن فمن المؤكد أن قربان اليوم الأول لم يكن طعاما قربانيا عاديا ذا طابع احتفالي مرح. فلا بد للإنسان أن يتطهر أولا ثم يجلس مسرورا إلى مائدة الآلهة وليس العكس. ومرة أخرى فالطقسان الروماني والسرياني اللذان لمجد مايرر اعتبارهما شكلين لطقس واحد كانا تكفيريين أو تطهيريين تماما. وفي روما لمجد النساء يفتسلن، وهو أمر له معنى تطهيري، حيث كان الرومان في عصر رومولوس يتطهرون بمعبأ بنوس بنبات الأس العطري (Preller, *Röm. Myth*, 3rd ed., i. 439). وفي الطقس السرياني حيث تحرق الحيوانات حبة للآلهة، فلا شك في الطبيعة التكفيرية للقربان ولا بد من استبعاد فكرة أنه كان مجرد احتفال قرباني.

وهناك وجهة نظر أخرى عن البطابع التكفيرى للطقس يمكن استقالتها من اختيار الضحية، فبعد الخنزير كان الظبي هو أشيع تقدمات الخطيئة في القدم (انظر Hesychius) حتى أن مستيفاني (Stephani, *Compte-rendu*, p. 130 sqq.) يفسر تكرار وجود رؤوس الكباش وما شابهها في الحلى القديمة

بأنها مستقاة من ارتباط الحيوان بالقدرة على تجنب المصائب. وهذه الحلى هي فى الحقيقة *αποτροπαια*. ومن الخطر تطبيق آراء من هذه النوعية على تفسير طقس تكفيرى؛ لأن نفس الضحية قد تكون قربانا تكفيريا فى طقس ما وقربانا عاديا فى طقس آخر، وبالتالي فنظرا لأن الثور التكفيرى مثلا يقدم لزيوس فإن نفس القربان التكفيرى يصلح لأفروديت الشرقية. ولكن فى حالة الكبش المستخدم كتقدمة للمخطئة لدينا مايدل على عدم وجود تحديد لإله واحدا فحين تم جلب إيسمانيدس الى أثينا لوقف الوياء ترك خروفا أبيض وخروفا أسود بمضيان بلا قيد، وأمر بذبح كل منهما لإله المكان الذى يرقد فيه (Dlog. Laert. i. 10) وقد أتى هذا النمط من التكفير من كريت التى كانت من بين الجزر التى عبر عليها التأثير الشرقى الى اليونان. والحقيقة أن تقديم الخراف أو الكباش كقرايين تكفير على مذابح أفروديت الشرقية يبدو وكأنه تال لطقس الحيرة الذى أشرنا اليه اثونا. ونفس الشئ ينطبق على قرطاجة حيث يوجه قربان الحملان الستة لتهنئة غضب الإلهة.

وأنمى أن تكون هذه الاعتبارات كافية لتبرير وجهة نظرنا عن الطقس القبرصى ولتأييد التصحيح المقترح للنص. فكان القربان تكفيريا وبالتالي فقد كان *καὶδὲ* مناسبا للطقس؛ إلا أن استخدامها غير مفهوم تماما، فى حين أن تصحيح كلمة *εὐκεκοσμενολ* يعيد معنى يعطى لهذه السمة نفس الطابع الذى كان لها فى الطقوس المتشابهة. ولا يظهر أهم جوانب الطقس إلا حين

نربطه بحقيقة احتفظنا بها في الخلفية، لأن مفزاه يعتمد على نظرية عن القربان التكفيرى والسرى لم تحظ بالقبول العام بعد. فالخروف أو رأس الحروف هي رمز دينى يتكرر دائما على المسكوكات القبرصية؛ وعلى بعض هذه المسكوكات نجد صورة أعلن الخبراء أنها صورة أفروديت وهي تمسك برقبة كبش يجرى وفروته. وهذه الطريقة تقارن بغيرها، وهي تبدو شرقية ولو أنها ليست قبرصية حيث تتركب أفروديت كبشا (De Luynes, Num. Cypr. Pl. v. 3, vi. 5). والمراجع فى (Stephani, Comptes-rendus for 1869, p. 87). والاستنباط هو أن الحروف فى قبرص كان هو الحيوان المقدس لعشتار أفروديت. وفى هذا الصدد من المهم أن نلاحظ أن الحروف لجده يتكرر على أعمدة النذر السامية من النوعية المهداة لتانيت (شكل من أشكال عشتار) وبعل حمان. ولجده أمثلة على ذلك فى النقوش الفينيقية، لوحة ١، رقم ٣٩٨، ٤١٩، وعلى عمود من سولقى وردت صورة له لدى كل من بيروت وشيبه، ٣، ص ٢٥٣. والصور على هذه النوعية من الأعمدة من أنواع مختلفة، وتوحى فى بعض الحالات بأنها قرابين، ولكن يبدو أنه كان من الضرورى تقديم صورة أو رمز للإله. وحين يتم تصوير الحيوانات فإنها تعطى هذه الرموز. وهكذا لجده الأسماك التى كانت مقدسة بالنسبة لعشتار وطعاما محرما على أتباعها؛ أو ثور أو بقرة رمزا لعشتار صيدا؛ والفيل الذى لم يكن قربانا؛ والحصان الذى لجده كثيرا على مسكوكات قرطاجة وهو رمز دينى بكل تأكيد حيث أنه كان مجنحا فى بعض الحالات. ونستنتج من

هذه التشابهات أن الحروف في قرطاجة وفي قبرص كان مقدسا ويرمز لعشتار، وينبئ القول إنها نوع خاص من عشتار؛ فكما استوعبت هذه الإلهة عددا كبيرا من الأنواع المحلية في تطور نزعة التوفيق بين المعتقدات التي غيّزت به ديانة الساميين كان لها عدد وافر من الحيوانات المقدسة لكل منها مكانته المرموقة في بعض الأقداس أو في طقوس معينة. فأفروديت الحمامة ترتبط ارتباطا خاصا بعسقلان، والإلهة البقرة ترتبط بمصيدا حيث كانت تعرف بأوريا هروس زيوس الثور (*De Syria*, iv.)، وكانت تضع على رأسها رأس ثور حسبما يذكر بيلوس بيليوس. وتعتبر عشتار الحروف نوعا آخر، ولكن يبدو أيضا أن موطنها الأصلي في كنعان، ففي سفر التثنية ١٣/٧ نجد أن نتاج القطيع يسمى 'عشتارات الغنم' أي إناث الغنم. وعبرة كهذه هبطت من الدين إلى مستوى الحياة العادية وظلت باقية بين العبرانيين الموحدين تعدد دليلا شديدا القدم على ارتباط عشتار بالغنم؛ ومن المستحيل أن نفسرها بالاعتراف صراحة أن عشتار كان لها في الأصل شكل خروف في أحد أشكالها وأنها هي نفسها كانت خروفا كما كانت حمامة أو سمكة في أشكال أخرى.

ويمكن الاعتراض على ذلك بأن الكبش أو الحروف لم يكن رمزا لتأنيث، بل للإله الذكر بعل حمّان الذي كان يرمز إليه في ئيراكوتا (Perrot et Chipiez, iii. 73) بقرون كبش وبوضع رأسه على رأس خروف. إلا أن النفس الذي أشرنا إليه من قبل كان موجهها لتأنيث وليس لتأنيث وبعل حمّان

معا وهو ما يبين أن الرمز المصاحب كان ملائماً للإلهة ولشريكها الذكر على السواء.

ويمكن القول إن نفس الرمز الحيواني كان ينتمى إلى الأضواء الذكور والإناث في نقطة الاقتراض؛ وفي حالة إلهة تقيم في الغالب في صورة خنثوية لاداهى حتى لاقتراض أن رمزها هو النعجة ورمز شريكها الكبش. إلا أن رموز الخراف على أنصاب تانيت التى يشار إليها عادة باسم كباش هى فى الحقيقة بلا قرون وبالتالي فمن المفترض أنها ترمز للنعاج. ومن ناحية أخرى فإن كل الأضواء البرية وكثيراً من الفصائل الداجنة لها قرون فى كلا الجنسين مما يجعل من الممكن وجود إلهة خروف لها قرنين. والمثلث المتوج بدائرة ويقرون تتجه إلى الخارج وهى الصورة التى نجدها عادة على أنصاب تانيت ربما كانت رمزاً للإله أو الإلهة دون تفرقة. والقرنان هاهنا بانجماهما إلى الخارج لا يمكن أن تكونا قرنى ثور أو قرنى هلال بل الأرجح أن يكونا قرنى خروف.

وتذكرنا مسكوكات أفروديت القبرصية التى تتخذ فيها وضع من تسبح وراء كبش يجرى بأسطورة هيله والكبش الذمى، إلا أنها مماثل نمط أوربا والثور أيضاً. وفى هذا التشابه ينبغى أن نتذكر أن الإله الذكر الذى يرتبط بالكبش ارتباطاً خاصاً هو هرمس، وأن الإلهة القبرصية كانت تعبد فى هيئة مختلة يطلق عليها تيوفرستوس اسم «هرمافروديت». وقد سبق أن أشرنا إلى هذه الشخصية للمختلة فى تفسيرنا لأسباب تفضيل أفروديت البافوسية

(والقرطاجية على ما يبدو) للضحايا من الذكور؛ ولدينا الآن مسبب آخر لافتراض أن عشتار المختة أو الملتحية هي التي كانت ترتبط بالكبش بصفة خاصة. فعلى أحد الأنصاب التي ذكرناها لتونا وعليه صورة تانيت تحت رمز خروف (CIS . 419) نجد أن النقش لا يحمل عبارة "إلى السيدة تانيت" كالعادة، بل "إلى سيدى تانيت". وإن لم يكن هذا خطأ في النحت فهو يشير إلى نفس الاتجاه. وقد يكون لقب "تانيت فن بعل" العبرى الذى أثار جدلا واسعا لا يعنى إلا "تانيت بوجه بعل"، أى الإلهة الملتحية.

ولو كانت الإلهة القبرصية إلها خروفا فإن الطقس هاهنا يمثل قربان تكفير يقدم فيه الكهنة للإلهة الخروف حيوانا من نفس فصيلتها وهم متخفين فى هيئة خراف. من ثم فالطقس يشبه قربان لوير كاليا الرومانى وهو قربان تطهيرى لفاونوس تحت اسم لوير كوس. وكانت صورة لوير كوس فى هذا القربان حارية وكان متدثرا بجلد حنزة (Justin, xliii. 1. 7). وهنا فى التطهير الأكبر فى الخامس عشر من فبراير نجد أن أتباع لوير كوس الذين كانوا يسمون باسم إلههم يتقربون بالماعز ويهرولون فى المدينة وهم حراة وملطخين بالطين ومنشعين بجلد الماعز ويوجهون للنساء اللاتى يرغبن فى المشاركة فى الطقس ضربات بسياط مصنوعة من جلود الضحايا تسمى «قبرُوا». وكلا القربانين شكلان من أقدم أشكال الطقوس السرية القلمة والتكفيرية يؤكد فيه الأتباع

على قربانهم للإله الحيوان ويتقربون فيه بحيوان من نفس فصيلة لا يحل فيه  
رفعه على المذبح إلا في هذه المناسبات السرية.

✱

## الملحوظة الإضافية (ح)

### ملحوظات أخرى على عهد الدم

هناك ما يدل على بقاء نمط العهد الذي ورد وصفه لدى هيرودوت بين العرب، والذي كان الدم فيه يسحب من الأطراف المعنية نفسها، ويكمن هذا الدليل في لفظ «معاش» (أي مجروحون) بمعنى «حلفاء» (النايفه، ج ٢٤، ص ١ = ج ١٧، ص ١ ط ديرنب.). وفي مقال شيق عن كتابنا بعنوان *Kinship* (Literaturbl. f. or. Phil. 1889, p. 25) يرى جولدتسيهر أن هذا اللفظ معناه «محروقين»، وهو تفسير تقليدي، ويعتقد أن لدينا فيه مثالا على عهد يتم بالنار كذلك الذي يشير إليه الجوهري (انظر Wellh. p. 124) والنويري تحت عنوان «نار الهولة». ومع ذلك فلا يبدو أن النار في الحالة الأخيرة كانت تقسم الأطراف المعنية؛ وما نعرفه هو أن كل قبيلة كانت لها نار مقدسة وأنه حين يكون هناك نزاع بين شخصين كانا يقسمان بجوار النار بينما يرش الكهنة الملح عليهما. وورد ذكر قسم بالرماد والملح لدى الأعشى في سطر اقتبسناه لمهاوون عن الأغاني ٢٠، ١٣٩، ولما كان «رماد القدر» دليلا على كرم الضيافة فلعل القسم بالنار والملح ليس أكثر من حلف برباط الطعام المشترك الذي يربط بين أفراد القبيلة. إلا أن هذا لا يقدم تفسيراً كاملاً لإطلاق اسم «نار الهولة» أي الخوف على النار، كما أن الإشارات الشعرية إليها تبين أن القسم كان قسما



رهيبا بحق، أى كان يتطوى على خطر لمن يحلف حاثا يمينه؛ ولكن يجب أن نتذكر أن من يحنث يمين طهارة فى العقيلة العربية يموت بحكم الإله (البخارى، ٤، ٢١٩ وما بعدها؛ ٨، ٤٠ وما بعدها). من ثم فإننا نرى أننا يجب ألا نسعى إلى ربط المحاش بنار الهولة. فلو كان اللفظ السابق معناه 'محروقين' فالأرجح أن نفترض أن الإشارة موجهة إلى عادة الوسم (وهى أيضا تسمى 'نار') فنعرف من الأضاني، ج ٧، ص ١١٠ أن الوسم كان ينطبق فى بعض الحالات على البشر بالإضافة إلى الماشية. إلا أن 'محش' تعنى 'جرح، خدش' فى المقام الأول ولما كان واضحا من أداة التعريف فى لسان العرب أن التفسير التقليدى للفظ غير مؤكد فإننى أرى أن أقرب الآراء إلى الطبيعة هو أن نأول 'محاش' بمعنى 'للجروحين'.

بمرور الزمان بدأ العرب فى استخدام مختلف البدائل لدم المهد كالرُب أى عصير الفواكه الكثف (أو ربما ثفل الزيت بعد تنقيته) والعطور والماء المقدس من حين مقدسة (Kinship , p. 261; Wellh. p. 121). وفى كل هذه الحالات يمكن أن نرى أن هناك شيئا ما فى البديل يجعله مرادفا للدم. وفيما يتعلق 'بماء الحياة' من الواضح مما قيل فى للمحاضرة الخامسة عن قدسية عيون الماء المقدسة. وكانت العطور هنا أيضا عادة ماتستخدم على هيئة مراهم؛ والمراهم - الشحم المقدس فى المقام الأول - مرادف للدم كما تبين من للمحاضرة العاشرة. ولو كان الرُب فى هذا السياق معناه ثفل الزيت فالاستعانة به فى إقامة المهد تفسر

بقديسية المراهم؛ أما إذا كان مناه عصير الفواكه كما يفهم من التقاليد فلا بد أن نتذكر أن عصائر الخضراوات في حالات أخرى؛ أنت تعتبر نوعاً من الدم (supra , pp. 133, 230).

والعبارة العبرية 'كرت كريت' (أن يتهمد) (حرفياً بمعنى أن يقطع) مشتق بصورة عامة من الشكل التكفيرى للقربان الذى وردت الإشارة اليه بسفر التكوين ١٥، إرمياء ١٨/٣٤ حيث يتم تقطيع الذبيحة الى جزءين يمر الأطراف المعنية بينهما؛ ويفسر هذا الطقس مرة أخرى على أنه شكل رمزى للعتة كما لو كان من حلفوا اليمين ليمضيهما البعض تهماً إذا حدث أحدهما يمينه يقطع الى جزءين كالذبيحة. إلا أن هذا لا يفسر السمة المميزة للطقس، أى المرور بين الجزءين؛ ومن ناحية أخرى نجد في سفر الخروج ٨/٢٤ ﴿هذا هو دم العهد الذى قطعه الرب معكم﴾ أن تقسيم القربان ونضح الدم على الطرفين يسيران جنباً الى جنب. ولعل القربان كان يقسم الى جزءين (كما يقسم الدم الى جزءين كما ورد بسفر الخروج) حيث كان الطرفان يشتركان في التهامه؛ وحين توقفت عادة التهامه كان الطرفان يقفان بين الجزءين رمزاً على أنهما قد أخذتا مع روح الذبيحة. ويتأكد هذا التفسير بالنظر الى عادة أمم الغرب التى كانت تمارس نفس الطقس بالكلاّب وغيرها من اللبائح غير العادية كطقس تطهيرى أو تكفيرى؛ انظر الأمثلة التى جمعها بوكارت (Bochart, *Hierozoicon* ,

56. 33. (lib. ii. capp. 33. 56). وهناك العديد من الأمثلة على قربان كان يحمل أو يرش دمه حول المكان أو الأشخاص المراد نقل تأثيره اليهم.

### الملحوظة الإضافية (ط)

#### المحرمات المرتبطة بالحج والنذور

إن موضوع المحرمات أو القيود الدينية المفروضة على أى هابذ ورع من الموضوعات الهامة التى تستحق قدرا من الاستفاضة فى التناول. وهذه القيود اختيارية فى بعض الحالات، فلانظهر إلا حين ينذر النذر وفى حالات أخرى تكون لها طبيعة القواعد الثابتة والأعراف ويخضع لها أى ناذر. وإلى هذه الفئة الأخيرة تنتمى القيود المفروضة على كل حاج من العرب القدماء، فيجب ألا يحلق شعره أو يصففه ويجب أن يمسك عن الجماع وعن سفك الدم وما إلى ذلك. وإلى الفئة الأخيرة تنتمى الالتزامات الخاصة التى يطلق عليها العبرانيون اسم "إسار" أو "إسار" كما ورد بالمزمور ١٣٢ الفقرة ٣ وما بعدها: ﴿لا أدخل خيمة بيتى لا أصعد على سرير فراشى﴾؛ أو بأعمال الرسل ١٤/٢٣ ﴿لاندوق شينا حتى تقتل بولس﴾. ويلاحظ أن القيود من الفئة الاختيارية أحدثت زمنا من الفئة الأخرى ولانظهر إلا عندما يبدأ العرف القديم فى التداعى؛ فكانت القاعدة فى الجزيرة العربية القديمة أن من عليه ثأر يجب أن يمسك عن معاشرة النساء ومعاقرة الخمر والتطيب بالعطور، إلا أن هذه القيود

تحولت في آخر عهود الوثنية وقبل ظهور الإسلام الى التزامات خاصة كما ورد لدى الواقدي مثلاً (ط كرمير، ١٨٢) أو في الأغاني، ٦، ٩٩. وحين يكون الالتزام اختيارياً فهو بالطبع يتخذ سمة حافز للإسراع بالوفاء بالنذر؛ وصاحب النذر يثير الحماس في نفسه بحرمانها من بعض متع الحياة الى أن يفي بعهدته؛ انظر المرزوقي الذي يستشهد به وايسكه، أبو الفداء، ج ١، ص ١٨ حيث يمكن مقارنة العبارة العربية «ما تكثرث النفس به» بالعبارة العبرية «أمر لعفوت ليفش» التي وردت بسفر العدد ٣٠ / ١٤.

إلا أن الالتزامات الثابتة التي ترتبط ببعض النذور فلا يمكن تفسيرها في ضوء هذا المبدأ، وحين تدرس تفصيلاً يتبين أنها مجرد محرمات ترتبط بحالة التكريس والنذر، وهي في الحقيقة نفس المحرمات المفروضة بلا نذر على كل من يشغل بالتعبد أو بأداء قداس كهنوتي بقدس الإله، بل على كل من يدخل الموضع المقدس. لذا فقد كان على الناصري العبراني أن يمسك عن الخمر وعن النجاسة الناتجة عن ملامسة الميت، وكانت نفس هذه الأحكام تنطبق على الكهنة أيضاً (اللاويين ٩/١٠، ١/٢١ وما بعدها). كما تنطبق حرمة الجماع المفروضة على الحاج العربي القديم على كل من ينخرط في العبادة أو يتواجد بموضع مقدس بين الساميين عامة؛ ولم يكن تحريم سفك الدم وبالتالي تحريم صيد الفرائس وقتلها إلا امتداداً للقاعدة العامة التي تحرم سفك الدماء على أرض مقدسة. وحين تنطبق نفس المحرمات المفروضة على الحاج على المحاربين في

الطريق إلى الحرب وخاصة على من هم منذورين للثأر (Diw. Hadh. cvi. 14) فلا بد أن نتذكر أن الحرب عند الساميين بل عند كل الشعوب البدائية مهمة مقدسة والمحارب شخص مكرّم للإله. فالجذر العربي "حَلَّ" (والعبري حَلَل) الذي ينطبق على الوفاء بالنذر هو نفس الجذر المستخدم للدلالة على الخروج من حالة التحريم (كالإحرام ووفاء الأرملة بعلتها وما إلى ذلك) والعودة إلى الحياة العادية.

ويشير لها وزن إلى أن كلا من الفعل العربي "نَذَر" والعبري "נָזַר" معناه الأول هو "أن يكرّس للإله". ففي النذر العادي ينذر المرء شيئاً مادياً، وفي نذر الحج أو الحرب ينذر نفسه لغرض محدد. وليس في العربية إلا جذر واحد للتعبير عن هذين النوعين من النذر، أما العبرية والسريانية فينقسم الجذر إلى اثنين، أما "נָזַר" في هاتين اللغتين فهو "الشخص المنذور"، ولفظ "נָזַר" السرياني وخاصة حرف الزاي بوسطه ليس مجرد لفظ دخيل من العهد القديم، بل إنه ينطبق مثلاً على المذراوات اللاتينية يُنذرون لخدمة بلتيس (Is. Ant. i. 212, 1. 130).

وفي حالة الحج يبدو أن صاحب النذر ينذر نفسه بتقديم شعره وهو جزء من نفسه كتقدمة تقدم بقدس الإله. وم سواء أكان نذر للمحارب قد تأثر أصلاً بنفس الطريقة، والوفاء بالنذر حين يتم بتقديم الشعر ليس إلا مسألة حدس، ولكن لا يستحيل فهمه. ولو كان الأمر كذلك فالأرجح أن الإله الذي يقدم له

الشعر هو الإله الذى تربطه بالعشيرة صلة قروى والذى كان يعتقد فى الديانة البدائية أنه يهتم بالشار لدم القبيلة؛ وقد نفترض أن مقدمة الشعر من جانب المحاربين كانت تتم فيما يتعلق "بقريان المائدين" الذى سيرد الحديث عنه بالملحوظة "م". ولكن يلاحظ أن رأس الإنسان الخاضع للحرمة وشعره يعتبر مقدسا فى كل أنحاء العالم، وأن المفاهيم البدائية الخاصة بالشعر بوصفه مكمنا خاصا للروح كما سبق أن أشرنا فى المحاضرة التاسعة تكفى لتفسير ذلك دون إشارة إلى مقدمة الشعر التى تعتبر مجرد تطبيق واحد من عدة تطبيقات لهذه المفاهيم. فمن السهل أن ندرك السبب مثلا فى تحريم حلق الشعر على من وهبت حياته لنذرا - كزعيم الماورى أو كصموئيل أو شمشون عند الساميين - أو وجوب اتخاذ احتياطات خاصة حتى لا يتدنس إن حلقه. وقد نستنتج من سفر حزقيال ٤٤ / ٢٠ أن كهنة الساميين كانوا يتركون شعرهم ينمو دون أن يقصوه كصموئيل مثلا، فى حين أن هناك من الكهنة من كان يحلق شعره كله ككهان مصر؛ ويمكن تأويل كلتا المادتين بناء على مبدأ واحد، فكان احتمال تدنيس الشعر يتم تفاديه بعدم تركه ينمو على الإطلاق وكذلك بعدم السماح بلامسته. وكان الأمراء والكهنة أشخاصا منطوريين عند العبرانيين، ولفظ 'نَزِير' يستخدم فى بعض الحالات بمعنى 'أمير'، فى حين أن لفظ 'نِيزَر' (نذر) معناه 'إكليل'. ولما كان الإكليل لايزيد فى الأصل عن شبكة تمسك الشعر عن الاسترسال، فإننا نرى أن شعر أمراء العبرانيين فى العصور القديمة كان محرما،

وأن شعر أبشالوم المسترسل (صموئيل الثاني ١٤/٢٦) كان أمانة على مكانته السياسية لا على ضروره. وحين كان يُقص شعر أحد زعماء الماوري كان يجمع ويدفن بموضع مقدس أو يعلق بشجرة؛ وما يذكر أن شعر أبشالوم كان يحلق في آخر كل سنة، أي بموسم الحج المقدس، وكان يجمع ويوزن فيما يوحى بطقس ديني شبيه بما ورد ذكره عند هيرودوت، ج ٢، ص ٦٥.

وإذا كان المبدأ العام واضحا، وهو أن القيود المفروضة على المندورين كانت في الأصل محرمات ترتبط بحالة النذر فلا ينبغي أن نفترض أن هذه المحرمات يمكن تفسيرها دائما وبالتفصيل؛ ففي غياب الدليل المباشر يستحيل على أهل العصر الحديث أن يتكهنوا بدخائل العقلية البدائية.

على أية حال هناك ما يمكن قوله عن فريضتين أو ثلاث فرائض تضافى بريقا على الفكرة القائلة بأن القيود ماسى إلا حرمان يهدف الى منع الإنسان من المماطلة في الوفاء بالنذر. فكان محرما على الحاج السرياني أن ينام في فراش طوال رحلته. ويعقلا لها وزن مقارنة بين هذه الفريضة وعادة بعض قدماء العرب حيث لم يكونوا يدخلون بيوتهم من الأبواب في أثناء الإحرام، بل كسانوا يقتحمونها من الخلف، وهي عادة تعتبر تعديلا مراوفا لفريضة قديمة كانت تحرم دخول المرء بيته أصلا. وهمزة الوصل المطلوبة للربط بين الفريضتين السريانية والعربية نجدها بالزمور ١٣٢/٣، كما يمكن مقارنة الأخيرة برفض أوربا النزول الى بيته في أثناء حملته (صموئيل الثاني ١١/١١)، وربما بعادة بنى إسرائيل

بالعيش في أكواخ في عيد المظال، وهي عادة نجدها العديد من الشواهد عليها في الديانة القديمة. ومن منظور التحريم فإن هذه الفريضة تقبل تفسيرين؛ فإما أنها كانت حذرا من النجاسة أو يقصد بها منع تحول البيت والفراش إلى محرمات لاتصلح للاستخدام الديني بملامسة المتذوق لها. وقد نورد عادة أهل ناهبني تأييدا للرأى الثانى، حيث كان الملوك يمتنعون عادة عن دخول بيت عادى خشية أن يتحول إلى حرمة. ومهما كان الأمر فلا يمكن فصل العادة السريانية عن حالة الكهنة أو فصل الفريضة التي تحرم دخول أى بيت عن قيد بمائل كان مفروضا على النظام الدينى للركابيين (إرمياء ٣٥ / ٩ وما بعدها). وكان الركابيون وأهل الناصرة والعرب الوردعون يمسكون عن شرب الخمر، وكذلك كان يفعل كهنة المصريين (Porph., *De Abst.* iv. 6) والفيثاغوريون الذين كانت حياتهم كلها محاطة بشبكة من المحرمات. وهذه الحالات المماثلة لاتدع مجالاً للشك في أن فريضة الإمساك لم تكن حرماناً تعسفياً، بل حرمة مرتبطة بحالة النذر. ويبدو مما ورد بسفر القضاة ١٣ / ٤ أن المشروبات المخمرة تندرج ضمن لثة اللحوم النجسة؛ قارن بين ذلك وتحريم الخمائر في القرايين. كما أن الفريضة العربية التي تحرم غسل الرزس أو دهنه بالطيوب لم تكن من قبيل الزهد، بل كانت ناجمة عن حرمة الرأس التي لاينبغي ملامستها بطريقة قد تنزع الشعر عنها. ولم يكن العرب اللاحقون يدركون هذه الفرائض تمام الإدراك، وهو ما يبدو من اختلاف الروايات الخاصة بالنذر الواحد بين مختلف مصادر؛



فلنتظر مثلاً الى الإشارات التي وردت بأوائل هذه الملحوظة الى تذر أبي سفيان. وفي النهاية فإن ثوب التكفير الموصوف للحاج العربي القديم يمثل حرماناً في نظر العرب المحدثين دون شك، إلا أن الثوب ليس إلا جلياب الجزيرة العربية القومى القديم اكتسب قدسية بتأثير من نزعة التحفظ الدينى بالإضافة الى المبدأ الذى فسرناه لتونا (*supra*, p. 451) وهو أن الإنسان لا يؤدي المهام المقدسة بشيابه العادية خشية تحريمها.

### الملحوظة الإضافية (ي) هيكل اورشليم

قد يكون من المسلم به وجود مذبح من نوع ما قبل بناء المعبد بأورشليم حتى بدون الإشارة المصرية الى ذلك بسفر الملوك الثانى ١١/١١، ١٢/٩ (الملوك الأول ٨/٢٢، ٥٤)؛ إلا أن هذه الفقرة لا تلقى الضوء على طبيعة المذبح. وتتناول هاهنا (أ) مذبح المحرقة، (ب) المذبح النحاسى.

(أ) طبقاً لما ورد بسفر الملوك الأول ١٠/٢٥ فقد بنى سليمان مذبحاً للمحركات وكان يقدمها عليه ثلاث مرات كل سنة. ويشيد المذبح من الحجارة كمذبح آحاز ومذبح المعبد الثانى. وليست هناك آثار أخرى تدل على وجود مذبح كهذا قبل عصر آحاز، والبيت الذى حذف من الترجمة السبعينية للتوراة ينتمى الى سلسلة من الملحوظات المبعثرة ولا تشكل جزءاً من الرواية الأصلية

لتولى سليمان الملك ولها تواريخ متباينة ومصدر مشكوك فيه. وإذا تفاضينا عن هذه الفقرة فقد سبق أن قرأنا عن مذبح تم بناؤه بسفر الملوك الثاني الإصحاح ١٦، وهو المذبح الذي بناه آحاز على غرار المذبح (أي المذبح للرئيس) بدمشق. ومن الواضح أن ابتكار آحاز اتخذ سمة الثبات حيث كان المعبد الثاني أيضا منصة من الحجر. وطبقا للنص المصوّري لسفر الملوك الثاني ١٦/١٤ وكما جرت العادة بترجمته تمت إزالة مذبح نحاسي لإفساح المجال لمذبح آحاز، إلا أن هذا المعنى يرد نتيجة للى نص مشوه؛ فاللفظ 'وايقراب' لا يمكن أن يتحكم فى المفعول الذى يسبقه، وللخروج بمعنى ينبغى إما أن نحذف عبارة 'وات ها مذبح' فى بداية الفقرة أو أن نقرأ 'ات' بمعنى 'عل'. والسباق الأول هو الأرجح؛ إلا أنه يترتب على ذلك فى كلتا الحالتين تشكيل اللفظ لبسفا 'وايقراب' وأن تكون الفقرة كلها وصفا دقيقا للطقس الجديد الذى وضعه الملك. وبذلك فإن الفقرة (١٢) تصبح على النحو التالى: «صعد الملك الى المذبح الجديد (فقرة ١٣) وأصعد عليه محرقة وتقديمته وسكب سكيبه ورش دمر ذبيحة السلامة لنفسه على المذبح (فقرة ١٤) النحاسى الذى كان أمام الرب واقترّب من أمام الناووس، بين الناووس والمذبح (الجديد) (انظر سفر حزقيال ٨/١٦؛ يوثيل ٢/١٧) ونضحه (أي بعض الدم) على الجانب الشمالى من المذبح». من ثم فالمذبح النحاسى كان قريبا جدا من الناووس، وكان المذبح الجديد أبعد قليلا عنه، ربما فى وسط الساحة التى

أصبحت مقدسة منذ عهد سليمان باعتبارها موضع للحرق. كما يبدو أن المذبح النحاسي كان في الأساس مذبحا لرش الدم؛ فالملك يرش دم 'شيلاميم' عليه قبل نضحه على المذبح الجديد. ولكن طبقا للفقرة ١٥ يأمر برش دم كل القرابين التالية على المذبح الجديد أو 'المعظيم'، في حين يخصص المذبح النحاسي لنوع محدد من التقدمة يقدمه الملك نفسه (حين يطلب ذلك). وطبيعة هذه التقدمة لا تتضح من كلمات الفقرة ١٥، ولكن يبدو من الفقرة ١٤ أنها تتكون من 'شيلاميم' يقدمها الملك بشخصه. خلاصة القول إن المذبح القديم لم يفقد مكانته، بل تم تخصيصه لاستخدام محدد؛ فمنذ ذلك الحين لم يكن لأحد أن يرش عليه دم تقدمة إلا الملك نفسه.

(ب) يبدو إذن أن المذبح النحاسي كان شيئا قديما ومقدسا وكان موجودا قبل آحاز بعهد بعيد واستمر قائما من بعده. ولكن ليس هناك مذبح نحاسي يذكر مستقلا سواء في وصف مكونات هيكل سليمان (الملوك الأول ٧) أو في قائمة الأواني النحاسية التي استولى عليها الكلدانيون. والتفسير الذي يفترضه 'لمهاوزن' (*prolegomena*, 3rd ed., p. 45) لا يتفق مع الحالة تماما، وهو أن صنع المذبح النحاسي تم حذفه من الإصحاح السابع من سفر الملوك الأول على يد واحد من المنقحين لم يجد داعيا لمذبح نحاسي جديد إلى جانب المذبح الذي نسبته كاتب أسفار موسى الخمسة إلى موسى، ولا يرى مخرجا من هذا اللفظ إلا أن افترض أن المذبح النحاسي الذي ورد ذكره بالإصحاح السابع من سفر

الملوك الثاني يتطابق مع أحد النصبين ياكين ويوعاز. فلم يكن ثم فارق في العصور القديمة بين المذبح والحجر المقدس أو النصب، والنصب النحاسية مهي إلا الأحجار المقدسة قديما - والتي غالبا مايرد ذكرها أزواجاً - مترجمة الى معدن. كما نجد في استرابو (ج ٣، ص ٥) أن نصب هرقل النحاسية بقادش والتي كان ارتفاعها اثني عشر قدما هي الموضع الذي كان البحارة يقدمون عليه القرابين. ومذبح كهذا يدخل بالطبع ضمن نوعية القرابين التي تقدم بدون نار، ولكن طالما أن المحرقة كانت مقدمة نادرة لم يكن من الضروري وجود مذبح أو موقد ضخيم ثابت؛ فكان يكفي إقامة محرقة من الخشب من حين لآخر في وسط الفناء. صحيح أن الإصحاح ١٦ من سفر الملوك الثاني لا يشير إلا الى مذبح نحاسي واحد يستخدم لرش دم الذبيحة، إلا أنه من الواضح أن العادة قد قصرت هذه المهمة على واحد من النصبين فقط.

لذا فأجندني أميل الى الاعتقاد بأن البدعة التي استنها آحاز تكمن في إقامة موقد أو مذبح ثابت وفي سن قاعدة تقضى بأن يخصص هذا المذبح الجديد في الأحوال العادية لطقس الدم الى جانب طقس النار. وبذلك يمكن إدراك كمال الذي يوصف به طقس المذبح الجديد، فقاعدة آحاز كانت منذ ذلك الحين فصاعدا هي شريعة قلنس اورشليم. ومع ذلك بدأ خلني شعور بأنه لا تزال هناك مشكلة فيما يتعلق بحرق شحم الشيلاميم وهي عادة كانت تمارس عند بني إسرائيل حتى قبل العهد الملكي (صموئيل الأول ١٦/٢). ففي الأعياد الكبرى

يتضح أن شحم التقدّمات العادية كان يحرق بالإضافة الى المحرقة على جانب من الساحة (الملوك الأول ٨ / ٦٤)، أما ما كان يفعل به فى المناسبات الأخرى فهو أمر يصعب تحديده. على أية حال فلا بد من الإشارة الى أن أعمدة النصب النحاسية كانت عبارة عن منارات أو مشاعل ضخمة. وكانت بهما طاسات (الملوك الأول ٧ / ٤١) كطاسات المنارة الذهبية (زكريا ٤ / ٣) ونصب كأنصاب المذبح النارى. من لم فيبدو أنها بنيت على غرار منارات المذبح التى تراها مصورة على الآثار الفينيقية؛ انظر *CIS. pt. I. pl. 29; Perrot & Chipiez, Hist. de l'Art, vol. III. 81 sqq*. والشبه بينها وبين المنارة فى وصف الأنصاب العبرانية يلاحظ أيضا فى النصبين التوأم المصورين على المسكوكات أمام معبد بافوس. وهناك طاسات مماثلة يقف الأتباع أمامها فى حالة تعبد لجدها مصورة على الأحجار الأشورية المنقوشة؛ انظر *Glyptique Orient. vol. II. fig. 46*. وفى معظم الأمثلة الأشورية لايسهل تمييز الشمعدان عن الشجرة المقدسة التى تتوجها نجمة أو هلال. كما كان للمذابح العبرانية على شكل أنصاب ارتباط بالشجرة المقدسة كما يتضح من عبادتهم للرمان، ولكن كذلك كانت المنارة الذهبية التى أخذت تعبيراتها الزخرفية من شجرة اللوز (الخروج ٣٧ / ١٧).

من الصعب أن نصدق أن الأنصاب الضخمة بهيكل سليمان التى كان ارتفاعها إن لم تكن المقاييس مبالغاً فيها يبلغ سبعة وعشرين قدماً كانت

تستخدم مذابح للنار؛ ولكن لو كانت كذلك فيفترض أن الطاسات كانت تغذى بشحم اللبائع القربانية. ولاشك أن أحد أنواع مذابح النار عند الفينيقيين والآشوريين كان عبارة عن طاس وليس موقد، وبازدياد التشابه بين هذا النوع من النصب القديم أكثر من الشبه بينه وبين المنصة العريضة التي تناسب وضع مُحرقَة عليها فربما أمكن اعتباره أقدم أنواع مذابح النار. أي أن مذبح النار الثابت بدأ بإضافة عملية استهلاك شحم القرابين العادية إلى الحجر المقدس في وقت كانت المحرقات فيه لا تزال تحرق على موقد. ولو أن لفظ 'أرييل' (موقد الرب) كان يشير في الأصل إلى مذبح عمودي كهذا فإننا نتخلص من عقبة تأويلية كقود سفر صموئيل الثاني ٢٣ / ٢٠؛ إذ سينضح أن مائدة بناباهو تمثل في الإطاحة بنصب النار بالحرم القومي لمذاب وهو عمل ربما كان يحتاج في تلك الأيام إلى شجاعة أكبر من مجرد قتل 'رجلين في شجاعة الأسود'. وعلى عمود ميشع يظهر موقد للرب باعتباره شيئاً يمكن تحريكه من موضعه، وهو ما يتفق مع الرأي الذي اقترحه منذ قليل. ولنتقارن ذلك بالنصبين التوأم الخاصين ببعل صور والليلين كان أحدهما يضيء ليلاً (Herod. ii. 44). وسلاحظ أن هذا النقاش يضيء قدراً من المصادقية على فرضية جروشوس بأن الـ 'حماتيم' سفر أشعيا ١٧ / ٨، ٩ / ٢٧ هي *rupeia*.

وأخيراً قد يلاحظ أن الفقرة ١ من الإصحاح ٩ من سفر عاموس تزداد وضوحاً لو كان مذبح بيت إيل نصيباً يتوجه نوع من تاج عمود يحمل طاساً

كطاسات أو شليم. فالذبح نفسه هو الذي يسقط، وهو ما يتطلبه السياق ولتمائل بينه وبين الفقرة ١٤ من الإصحاح ٣: «واضرب تاج العمود حتى ترحف الأعتاب وكسرهما على رؤوس الأتباع جميعاً».

## الملحوظة الإضافية (ك)

### المرتفعات

حاولنا في متن المحاضرات أن نستكشف تاريخ مذبح النار وأن نبين كيف كان موضع الذبح والمحرقة كانا يلتقيان في النهاية في موقد المذبح. وفي هذه الملحوظة سنقدم بعض أسباب اعتقادنا بأن التغيير التدريجي للرأى وجعل لحرق وليس الذبح أهم جوانب القرمان ترك بصمته أيضا بطريقة أخرى بالتأثير على اختيار مواضع التمدد.

لوحظ في المحاضرة الخامسة أن أقداس الساميين الشماليين كانت تقع خارج المدينة في العادة. ولا يبدو أن الحال كذلك بالجزيرة العربية حيث يبدو أن معظم الأقداس كانت تقع في مناطق رطبة بجوار الآبار والأشجار. وحتى في أراضي الساميين الشماليين وجدنا آثار أقداس بجوار حيون الماء ونحت المدن وهي أقدم من المواضع المرتفعة فوق التلال. وفي أورشليم نجد أن قديمة جيهون وعين روجل أقدم من قديمة هضبة صهيون التي تفتقر إلى المياه فوق المدينة. وفي مناقشة السمات الطبيعية للمواضع المقدسة رأينا كيف أن المواضع

الغنية بالماء والأشجار تزداد احتمالات اتخاذها أقداساً، ورأينا أيضاً أن اعتبار المناطق الجبلية مواضع مقدسة أمراً منطقياً؛ لكننا لم نجد سبباً طبيعياً لاتخاذ قدس على ربوة جرداء. وكثيراً ما يفترض أن المذابح كانت تبنى على مواضع كهذه لأنها كانت مفتوحة إلى السماء وأقرب من غيرها من بقاع الأرض إلى آلهة السماء؛ لكن هذا التفسير يصادر حقناً في الافتراض. ومن ناحية أخرى لو صحح التفسير الخاص بأصل المحرقة الذي تناولناه من قبل ينضج أن قصة التل الجرداء غير المفروقة فوق بلدة ما قد تكون من المواضع الطبيعية التي يرجح اختيارها للحرق والمحرقة. وبمرور الوقت نتحول بقعة محددة من التل إلى الموضع الثابت للحرق، وما أن بدأ اعتبار اللحم المحترق تقديم غذائية تقدم للإله كان موضع الحرق نفسه يتحول إلى قدس. وفي النهاية يصبح هو القدس الأكبر بالبلدة فيتم تجهيزه بكل الملحقات القديمة من أعمدة مقدسة وأنصاب قربانية.

ولاسبيل للإثبات بأدلة مباشرة أن المرتفعات أو أقداس التلال عند الساميين كانت مواضع للمحركات في المقام الأول، ولكن الاحتمال قائم بغض النظر عن الرأي الذي استعرضناه لشونا. وفي الجزيرة العربية لا نقرأ إلا عن قدس واحد كان به 'مكان للحرق' ألا وهو تل قزح بالمزدلفة. ونتم قربان أشعياء عند العبرانيين على جبل (التكوين ٢٢ / ٢)، وكذلك محرقة جدهون. والأرجح أن الحداد السنوي على جبال ملبيح بجلعاد كان مرتبطاً بقربان على الجبال يعتقد



أنه يمثل قربانا آدميا قديما (القضاة ١١ / ٤٠). وفي سفر أشعيا ١٥ / ٢ يصعد المؤاييون في ضيقهم الى المرتفعات للبكاء وربما لتقديم مُحْرقات للتكفير. ويزور سليمان مرتفعات جبعون ليقدم مُحْرقة (الملوك الأول ٣ / ٤)، ولفظ 'قَطِير' (أى حرق لحم القربان) هو اللفظ المعتاد الذى ينطبق على قداس المرتفعات. وهناك فارق بين المكان المرتفع (باما) والمذبح (مذباح)، وهو فارق ظل معترفا به فى التوراة حتى نهاية المملكة (الملوك الثانى ٢٣ / ١٥، أشعيا ٣٦ / ٧)؛ إلا أن 'باما' هى اسم ينطبق على أى مزار أو مذبح وثنى.

### الملحوظة الإضافية (ل)

#### قربان المحاربين المظفرين

كانت العرب حسب رواية أبى هبيلة يتقربون بعد كل غزوة بحبوان من الغنائم ويولون به قبل تقسيم الغنيمة (الحماسة، ص ٤٥٨؛ انظر لسان العرب ١٠ / ٢٤٠، *Reiske, An. Musl. i. 26 sqq.*). وكانت الذبيحة فى هذه الحالة تسمى 'نقيمة' أو بالأحرى 'نقيمة القُدَام' أى ذبيحة العائدين الى ديارهم. والفعل 'نَقَعَ' يستخدم بصفة عامة بمعنى اللبغ للضيف، إلا أن معناه الأولى هو التقطيع أو التمزيق، مما يجعل اسم 'نقيمة' يشير الى طريقة خاصة لقتل الذبيحة. ويبدو من رواية نيلوس أن ذبائح العرب كانت صفوة الغنيمة حيث كانوا يتخيرون لللبغ صبيا جميلا أو جملا أيضا خلو من العيوب إن لم يكن

في الغنيمة صبية من الأسرى. ويتفق الجمل مع تقيعة العرب تماماً، ولعل الاسم معناه ذبيحة ممزقة الى قطع بالطريقة التي وصفها نيلوس. لذا فربما لم يكن القربان المقدم للمحاربين لدى عودتهم من غزوة وليمة عادية، بل حلقس قديم للعشاء الرباني كانت الذبيحة فيه حيوانا مقدسا أو لعله كان إنسانا بالفعل.

وضرورة لم شمل المحاربين لدى عودتهم في عمل ديني مقدس تبدو أمرا طبيعيا تماماً؛ وهو أمر يندرج ضمن نفس فئة عادة حلق المرء لرأسه بقدس الإله لدى عودته من رحلة، ويدل في أقدم معانيه على إعادة الروابط المقدسة للحياة العادية، وهي روابط ربما كانت تضعف نتيجة للتغيب عن مضارب القبيلة. إلا أن قربانا من هذا النوع قد يبدو في المصور اللاحقة تكفيريا أو تطهيريا، وبالتالي فقد فرض على المحاربين الظهور الكامل بعد عودتهم من المعركة قبل السماح لهم بدخول بيوتهم مرة أخرى (العدد ١٩/٣١ وما بعدها). ومن ناحية أخرى لا شك أن النقيصة في الجزيرة العريية القديمة حيث كان المحاربون يخضعون لنفس المحرمات التي يخضع لها المحرم للحج كانت وسيلة لك الحرمه وبالتالي العودة الى الحياة العادية.

تمكتنا هذه الملحوظات من إلقاء الضوء على قربان الأسرى أو صفوتهم. ولم يكن هذا القربان من قبيل الثأر، فالثار يؤخذ دون عمد في مساحة القتال. والأسير حسب وصف نيلوس هو صفوة القرائس التي يتم اختيارها لغرض ديني ما؛ وربما كانت عادة تفضيل ذبيحة آدمية على جمل من أصل ثانوي

كغيرها من عادات القربان الآدمي. على أية حال يبدو أنها شديدة القدم، لأن شاول يصفح عن أجاج لكي يتم ذبحه، ويؤدي صموئيل هذه التقديمة بذبحه 'إمام الرب' بجلبجال. وفي هذا كما في سائر حالات القربان الآدمي نجد أن اختيار أحد الغرباء بديلا عن ابن القبيلة لا يمت لجوهر الطقوس بصلته، فيفقد يفناه نذره لدى هودته من ضرب العمونيين بقربان ابنته.

ولفظ نقيصة طبقا لما ورد عن علماء اللغة العرب قد ينطبق على القرايين المقدمة في مناسبات متباعدة غير العودة من الحرب، كالتتويج مثلا أو الزواج؛ في حين أنه يبدو أن اللفظ يتخذ معنى شديد العمومية وينطبق على أى ذبح لإكرام الضيف. وللإطلاع على المناسبات التي يميل العرب فيها لقتل ذبيحة وهي مناسبات تشبه تلك التي يسمع فيها بلبع الماشية المقدسة عند الشعوب الأريقية (*supra*, p. 298)، انظر بيت الشعر الذي ورد بلسان العرب ج ٦، ص ٢٢٦، ج ١٠، ص ٢٤٠ (وانظر تاج العروس، ج ٥، ص ٥١٩) حيث تشمل اللحوم المرهوبة الخُرس والمدار والنعيمة. ويشير الاسم الأول الذي يطلق على المرق المقدم للنساء إلى الوليمة التي تقام عند ولادة طفل؛ والمدار هي الوليمة التي تقام احتفالا بالختان. وفي مقالة سابقة لي (*Journ. Phil.* xiv. 124) ربطنا بين اللفظ العبري 'خُرس' واللفظ العبري 'مَراشيم' (تعاويد). فالطعام الذي تتلى عليه الرقي هو طعام مقدس بالطبع.

## هوامش

١ نذا فإن الشكل المناسب للشيطان في أساطير القديسين السريان والذي يهبط إلى العودة إليه حين يواجه اسم المسيح أو علامة الصليب هو شكل أفعى سوداء (Mar Kardagh, ed.) (Abeloos, p. 39; Hoffmann, *Syr. Akten*, p. 76).

٢ ويشير سهيلي في شرحه لابن هشام (ed. Wüst. ii. 41 sq.) إلى أكثر من مكان على قدام المسلم يتكفن أفعى ميتة في قطعة من لبابه ويدفنه. ويقال إن عمر الثاني فعل ذلك. وفي حالته كانت الثمبان "جنباً مؤمناً"، وهو ما يعد محاولة لتبرير فعل يدخل ضمن الخرافات البدائية؛ انظر الديميري، ج ١، ص ٢٣٣.

٣ انظر البيضاوي، الحماسة، ص ١٠٧، البيت الأخير، والأضائي، ج ١٦، ص ٢٧، ٣١. وبالنسبة للوثنيين السريان انظر الفهرست، ص ٣١٩. وورد في "الاسباب" للوحيدى أن الحافظ لم يكن يسمح لها بالبقاء بالبيت، وهو قاعدة متبعة عند البدائيين وكانت "العارك" حسبما ورد بكتاب "الأمثال" للمفضل الضبي، ص ٢٤. نزل عن قومها في كوخ على أطراف المخيم. ونفس هذه العادة ترد في أسطورة سقوط الحطيرة (الطبري، ج ١، ص ٨٢٩). ويبدو أن الفتاة حين تحبب لأول مرة تحدد إقامتها بكوخ أو خيمة؛ انظر لسان العرب مادة "مُصبر". وهو أمر شائع في العالم كله أيضاً. كما يتم تحديد إقامة الأرملة أيضاً انظر مادة "حفش".

4Menander, *ap. Porph., De Abst.* iv. 15; Plut., *De Superst.* x.; Selden, *De Diis Syris*, Synt. ii. Cap. 3. انظر الممثلة انظر. Frazer, *Totemism*, p. 16 sqq.

٥ يبين هذا التشابه أن العقيدة العربية ليست مجرد شكل مضمحل من تكريس أقدم للاستخدامات المقدسة الإيجابية.

٦ تدل اللاحقة على أن الفعل مستعمل فليس المعنى "لأنني أقلمس منك"، بل "لأنني سأحسبك

مقدسا". لذا فإن علينا أن نراجع سفر حزقيال ٤٤/١٩، ٤٦/١٢ حيث وضعت المحاذير لمنع الناس من اكتساب القدسية بالدنو من الثياب المقدسة واللحم المتلصص.

٧ لعل هذا المبدأ هو الذي قام عليه الحكم بمعاقة أى شخص يلنو من الحمى بنزع ثيابه. وربما كانت القصة التي تمكى عن عمر مزيقية أنه كان يمزق ثيابه كل ليلة حتى لا يلبسها غيره (ابن فريد، ص ٢٥٨) بقية حرمة قدسية كانت تفضى على النبالة.

٨ انظر ماثيل عن جلد الضحية باعتباره مادة لتوب مقدس، *Supra*, p. 437 sq.

٩ لاشك أن لفظ "قداس" العربي لفظ دخيل قديم من هذا اللفظ؛ أما لفظ "قدس" وهو اسم بمنى قديم كان يطلق على اللؤلؤ (انظر تاج العروس) فربما كان تعبيراً مستقلاً عن نفس الفكر. ١٠ وكانت الخلى تستخدم كحمايات لحماية الأعضاء الرئيسة للحركة (اليدين والقلبان) وتحتات الجسم خاصة (أقراط الأذن وأقراط الأنف التي تتدلى على الفم؛ والخلى التي تعلق على الجبهة لحماية العينين). ولجد لدى دوتى (Doughty, ii. 199) رجلاً يحسب أذنيه بالقطن قبل التهبوط إلى بئر مسكون بالجن. وكانت تتم حماية الفتحات السفلية بالثياب، وهو أمر له مغزى ديني (*supra*, p. 437, note 2). وتطبق بعض الملحوظات على الوشم والكحل والخصاب.

١١ الشخص الذي يرى استخارة الوحي يفنسل ويتطيب ثم يرتدى قميصاً من الكتان ونملاً (Pausanias, ix. 39. -J. G. Frazer.)

١٢ والمكان في سفر القضاة (٤٥/٩) مفروش بالملح، وهو ما يفسر عادة بالإشارة إلى مقام الأرض الملحة. إلا أن نثر الملح له مغزى ديني في مواضع أخرى (حزقيال ٤٣/٢٤)، وهو رمز للتكرس والتحرير.

١٣ انظر نقش أبوللو ليرمينوس *Apollo Lermenus, Journ. Hell. Studien* xviii. 380 sqq. ولم تكن هذه عقيلة إفريقية.

١٤ كان هناك قرمان يسمى "تقيمة" يسبق اقتسام الغنائم عند العرب. انظر الملحوظة الإضافية

٥١ استدل على أن قربان الفصح كان في الأصل قربانا بالأبكار من الهازن (Wellh., 1 Prolegomena, chap. iii). وفي نهاية الأمر تفصل حمل الفصح عن الأبكار؛ تتم الإبقاء على الأول بمعظم طقوسه القديمة المتميزة في حين استمر تقديم الآخر بقدم الرب على الملبح، وكان كل لحمه حقا للكاهن (العدد ١٨/١٨). إلا أن الأبكار في تشريع التثنية (١٧/١٢ وما بعدها، ١٩/١٥ وما بعدها) لم تكن قد اتخذت طابع الجزية الدينية بعد.

١٦ الملوك الثاني ٢/٢٧، Porph., Philo Byblius in *Fr. Hist. Gr.* iii. 571; *De Abst.* ii. 56.

١٧ لا من النص نفسه؛ انظر 46 Bochart, *Pars I. Lib. ii. cap.*

18 Doughty, *Arabia Deserta*, i. 429; Blunt, *bedouin Tribes*, ii.

166: كان موسم تكاثر الإبل في فبراير وأوائل مارس. وهناك بالطبع بعض الاستثناءات لهذه القاعدة؛ إلا أن الفهود «الصفى» كان يعتقد عند العرب أنه نسل هزبل (الحماسة، ص ٣٨٩).

١٩ يبدو أن تفضيل الضحايا من الذكور كانت له جوانب أخرى.

✱



## أهم المصطلحات الواردة بالكتاب

altar	مَذْبَح؛ هَيْكَل الْقَرَابِين
Ammonites	الْعَمُونِيُّونَ (شُعْبٌ سَامِيٌّ سَكَنَ الْأُرْدُنَّ قَدِيمًا)
antediluvian	يَنْتَسِبُ إِلَى عَهْدِ مَا قَبْلَ الطُّوفَانِ
Apocalypse	سِفْرُ الرُّؤْيَا
ark of the covenant	تَابُوتُ الْعَهْدِ
ashera	سَارِيَّةٌ، نَصَبٌ، عَمُودٌ
Assyria	أَشُورُ (مِنْ مَمَالِكِ الشَّرْقِ الْأَدْنَى الْقَدِيمَةِ)
Astarte	أَشُورَى
Astarte	عَشْتَارُ، عَشْتَارُ، عَشْتَرُوتُ (مِنْ إِلَهَاتِ السَّامِيِّينَ)
Babylonian Exile	السَّبْيُ الْبَابِلِيُّ
burnt sacrifice	الْمَحْرُوقَةُ (الْقَرْبَانُ الَّذِي يُقَدَّمُ مُحْرَقًا)
Canticum (Cant)	نَشِيدُ الْأَنْشَادِ (مِنْ أَسْفَارِ التَّوْرَةِ)
carcase	جُثَّةُ الذَّبِيحَةِ، جَسَمُ الْحَيَوَانِ الذَّبِيحِ، جِيْفَةٌ
chancel	مَذْبَحٌ، هَيْكَلٌ



Chemosh	كاموش (إله الموابين)
cultic purity	لطهارة
Deluge	الطوفان
Edomites	الأوميتون (من شعوب الشرق الأدنى القديم)
Gibeon	جيبعون، جبعة
Gilead	جلعاد
gentile	غير يهودي
holocaust	محرقة؛ مذبحة؛ ذبيحة محروقة
Jahovah	لرب، يهوه (إله بني إسرائيل)
Jahovistic	رتاني، نسبة إلى يهوه (إله بني إسرائيل)
Levitical	لاوي
Levitical law	التشريع اللاوي
Mizpeh	المصفاة (مزبيح، موضع بفلسطين)
Moabite	موابي
Nulgate	الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمدة عند الكنيسة الكاثوليكية
offering	تقدمة، قربان

Paschal lamb	حمل الفصح (أضحية تذبح بعيد الفصح اليهودي)
Passover	عيد الفصح عند اليهود
Pentateuch	أسفار موسى الخمسة (في اليهودية)
(pl.) piacula	قرايين التكفير
piaculum (sg.)	قربان التكفير
post-exile	مابعد السبي
Psalter	الزبور
Psalters	مزامير داود
sacra	مقدسات
sacra gentilicia	العشيرة المقدسة (عيد القرايين عند الرومان)
Samaria	الساميرة (الضفة الغربية لنهر الأردن)
Samaritans	الساميريون (أهل الساميرة بفلسطين القديمة)
sanctuary	قدس، حرم، مقدس
sanctum	قدس، حرم، مقدس
sanctum sanctorum	قدس الأقداس
septuagenarian	سبعيني

Septuagint	الترجمة السبعينية للتوراة (ترجمة يونانية للعهد القديم أعدها اثنان وسبعون مترجماً من اليهود في اثنين وسبعين يوماً)
Sidonians	الصيذونيون (أهل صيدا بفينيقيا)
sin-offering	تقدمة الخطيئة (قربان يُقدَّم التماساً للصَّح عن الإثم)
Sinaite Inscriptions	النقوش السينائية
Solomon's Temple	هيكل سليمان
Ten Commandments (the~)	الوصايا العشر
thank offering	قربان الشكر
totem	طوطم (نبات أو حيوان تتخذه العشيرة رمزاً لها)
totemism	الطوطمية (الاعتقاد بوجود رباط خفي بين العشيرة وبين أحد الكائنات)
urfa	الرها (مدينة)
vow of the Nazirate	النذر

## المحتوى

الصفحة

جـ

تقديم

١

المحاضرة الأولى

مقدمة: الموضوع ومنهج البحث

٢٩

المحاضرة الثانية

طبيعة المجتمع الدينى وعلاقة الآلهة بأتباعهم

٨٩

المحاضرة الثالثة

علاقة الآلهة بالطبيعة والمواضع المقدسة والجن

١٤٩

المحاضرة الرابعة

المواضع المقدسة وعلاقتها بالإنسان

١٧٧

المحاضرة الخامسة

الأقداس والماء والشجر والكهوف والحجارة المقدسة

٢٣٣

المحاضرة السادسة

القربان: تمهيد

٢٦٩	المحاضرة السابعة
	باكورة الثمار والأعشار والأطعمة القربانية
٢٩٥	المحاضرة الثامنة
	المغزى الأصلي للقربان الحيوانى
٣٤٣	المحاضرة التاسعة
	الأثر الدين للقربانى الحيوانى
	والطقوس الدينية المماثلة
٣٨٧	المحاضرة العاشرة
	تطور طقس القربان: قرايين النار وقرايين التكفير
٤٢٨	المحاضرة الحادية عشر
	التقدمات القربانية وقرايين التكفير:
	مفاهيم قرايين التكفير
٤٨٣	ملحوظات إضافية
٥٦٧	معجم ألفاظ الكتاب

رقم الايداع : ٩٧ / ٧٢٥٤

مطابق الاختصاص بقرينة









## هذا الكتاب

هذا كتاب قام على أساسه علم الأديان ويعتبر المرجع الرئيس في هذا العلم. ومع أنه صدر منذ أكثر من قرن إلا أن صعوبة لغته ومضمونه حالت دون ترجمته إلى العربية طوال هذه المدة. وكانت أهمية الكتاب البالغة دافعا لنا على ترجمته باعتباره أحد أهم مصادر الدراسات السامية التي تتناول التاريخ القديم للجزيرة العربية والشعوب التي عاشت فيها.

يتناول الكتاب المعتقدات والفكر الديني عند الشعوب السامية القديمة بما فيهم العرب القدماء، ويصور المعتقدات والطقوس الدينية التي كانت متبعة في الجزيرة العربية وسوريا وبن النهرين، كما يسعى إلى تأصيل هذه النطقوس والعادات في هذا الجزء الحيوى من العالم والذي يمثل مهد الفكر الدينى ومهبط الأديان الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام.

يتكون الأصل الانجليزى للكتاب من إحدى عشرة محاضرة تقع فى حوالى خمسمئة صفحة. وقد اعتمدنا فى ترجمته على الطبعة الأولى لعام ١٨٩٤. وبما يذكر أن هناك طبعة ثانية منه صدرت عام ١٩٧٢ بنيويورك (Schocken Books). وليس هناك أدنى اختلاف بين الطبعتين من حيث المضمون.